Recht und Grenzen einer Soziologie der Kirche.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Katholisch-theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-
Universität zu Bonn

vorgelegt von

Nikolaus Monzel
aus Siegburg

Buch- und Kunstdruckerei W. Postberg, Bottrop i. W.

1939

Referent: Prof. Dr. A. Rademacher.

Korreferent: Prof. Dr. W. Schwer.

D 5

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn gelangt hier nur ein Teil der Dissertation zum Abdruck. Die vollständige Arbeit erscheint unter dem Titel „Struktursoziologie und Kirchenbegriff" als Heft X der Sammlung „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie", Verlag Hanstein, Bonn.

Vorbemerkung.

Die Soziologie ist eine ausgesprochene realistische Wissenschaft. Darin liegen ihre Bedeutung und ihre Grenzen.

„Realistische" Wissenschaft heißt hier nicht metaphysikfreie Empirie.

Wenn moderne Soziologen behaupten, auf dem vom radikalen erkenntnistheoretischen Empirismus gezeigten Wege zu ihren Ergebnissen gekommen zu sein, dann sind sie hierin nur die späten Geisteserben eines von seiner Zeit als venerabilis inceptor bewunderten mittelalterlichen Theologen, der mit seinem trefflichen Scharfsinn eine für den Theologen doch allzu große philosophische Genügsamkeit verband, als er den Satz aufstellte: „Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur" (Wilhelm v. Occam). Wohl kann man und hat man in der neueren Geistesgeschichte vielfach „das Erscheinende über der Erscheinung vergessen", wie Novalis klagt. In Wirklichkeit aber stehen alle wahren Erkenntnisse, auch die der modernen empirischen Soziologie, offen oder heimlich mit bestimmten zugehörigen philosophischen Allgemeinerkenntnissen in wesensnotwendigem Zusammenhang.

„Realistische" Wissenschaft bedeutet hier vielmehr die Hinordnung der Soziologie auf die reale Erlebnissphäre der geistigen Welt — im Gegensatz zur idealen Sinnsphäre; denn in der Sphäre der realen Wirkungszusammenhänge und nicht in der Sphäre der idealen Sinnzusammenhänge findet die Soziologie ihr Objekt.

Wenn nun in der vorliegenden Arbeit die Anwendbarkeit der Begriffe und Methoden einer solchen realwissenschaftlichen Soziologie auf einen theologischen Gegenstand untersucht werden soll, so ergibt sich aus dieser Problemstellung von vornherein zweierlei: 1. Eine eingehende Auseinandersetzung

mit den Theorien solcher Forscher, die wie z. B. O. Spann mit ihrer philosophisch-deduktiven Gesellschaftslehre über jene „Zweiseitigkeit" der geistigen Welt sich hinwegsetzen, indem sie in den realen Sozialverbindungen nichts anderes sehen als „ausgegliederte Sinngehalte", gehört nicht zum Thema; 2. es ist a priori einsichtig, daß die Grenzen, die der Anwendung der Begriffe und Blickweisen der realwissenschaftlichen Soziologie in der Theologie zu ziehen sind, anders verlaufen als die, welche hier für die Begriffe einer solchen philosophisch-deduktiven Gesellschaftslehre gelten. Ist im Vergleich zu diesen der theologische Anwendungsbereich für die Begriffe einer im umschriebenen Sinne realistischen Soziologie gleichsam enger umgrenzt, so gilt doch auch von dieser Welt erfahrbarer, d h. nacherlebbarer Wirkungszusammenhänge jenes Wort von Novalis: „Alles, was wir erfahren, ist eine Mitteilung. So ist die Welt in der Tat eine Mitteilung, Offenbarung des Geistes."

N. M.

Inhalt.

Einleitung: Für und wider eine Soziologie der Kirche . 1

a) Theologische Möglichkeit einer Soziologie der Kirche. b) Methodische Vorbemerkungen. c) Soziologismus, Naturalismus und Historismus erschweren den Kontakt zwischen Theologie und moderner Soziologie. d) „Sozial" und „soziologisch". e) Plan.

I. Kapitel: Der Streit um die Berechtigung der Soziologie 15

§ 1. Der Sinn der Frage: Was ist Soziologie? 15

a) Quaestio facti und quaestio juris. b) Die ältere und die jüngere Richtung der Soziologie. c) Nicht die Geschichte der Wissenschaft, sondern die philosophische Wissenschaftslehre entscheidet zwischen ihnen.

§ 2. Gibt es einen spezifisch soziologischen Gegenstand? . . 20

a) Das Verhältnis von Gegenstand und Methode einer Wissenschaft. b) Leugnung eines spezifisch soziologischen Gegenstandes durch v. Treitschke und v. Below.

§ 3. Der Gegenstand der „formalen" Soziologie 25

a) Simmels Wissenschaftslehre. b) Die soziale „Form" als Objekt der Soziologie. c) „Inhalt" und „Form" des Soziallebens nach Simmel. d) Seine Bestimmung der Aufgaben der Soziologie. Kritik. e) Für und wider die „formale" Soziologie. Notwendigkeit einer schärferen Fassung des Begriffes der sozialen Form.

II. Kapitel: Phänomenologie der Sozialverbindung . . 34

§ 1. Phänomenologie des reinen Bewußtseins oder Phänomenologie materialer Seinsbereiche 34

a) Die Rolle der Phänomenologie in der Soziologie. b) Abgrenzung gegen Husserls Phänomenologie.

§ 2. Die vier Wesensmerkmale der Sozialverbindung . . . 36

a) Aufzählung und Verhältnis der vier Wesensmerkmale zueinander. b) Der gemeinsame intentionale Gehalt. c) Das Wissen umeinander. d) Simultane und sukzessive

Ausweitung einer Sozialverbindung. e) Aktuelle und latente Sozialverbindungen.

§ 3. *Exkurs über den Begriff der Masse* 53
a) Fragestellung. b) Masse als statistische Menge und als Gruppe. c) Das „Bewußtsein der großen Zahl".

§ 4. *Soziale Wechselwirkung und Wechseleinung* 58
a) Gemeinschaft vor Gesellschaft. Kritik an Scheler. b) Ausdruck und Verstehen. c) Wechseleinung als „soziale Urtatsache".

§ 5. *Wechseleinung im Kampfverhältnis* 64
a) Auseinandersetzung mit Simmel und M. Weber. b) Haß als geistige Berührung. c) Kampf als seelische Verkettung.

§ 6. *Verschiedene Begriffe von Gemeinschaft* 69
a) Dreierlei Gemeinschaft. b) Häufige Verwechslungen in der sozialwissenschaftlichen Literatur.

III. Kapitel: Soziale Wirklichkeit und soziologische Wissenschaft . . . . . .

§ 1. *Die „Zweiseitigkeit" der geistigen Welt* . . . . . .
a) Anknüpfung an Kistiakowski u. a. b) Die „geistige Welt" bei Dilthey und in der modernen Kulturphilosophie. c) Kritik des Begriffes der Geisteswissenschaften.

§ 2. *Die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* . . . . . .
a) bei Dilthey, b) bei Tönnies und Kistiakowski, c) bei Simmel. d) Der soziologische „Empirismus".

§ 3. *Die Soziologie als „abstrakte" Wissenschaft* . . . . .
a) Sie gewinnt ihr Formalobjekt durch Abstraktion. b) Intentionales und nichtintentionales Erleben. c) Fremdpersonales und einsames Erleben. Schelers Lehre von der „Intimperson". d) Die „Einheit des Erlebnisstromes" (Husserl).

§ 4. *Über vernommene und unvernommene fremdpersonale Erlebnisse* . . . . . .
a) Vernehmungsbedürftige und nichtvernehmungsbedürftige fremdpersonale Erlebnisse nach A. Reinach. b) Einsame Erlebnisse als Fundamente der „sozialen Akte". c) Die „verlautbarte Stellungnahme" (v. Hildebrand). d) Terminologisches über dauernde und flüchtige Sozialverbindungen.

§ 5. *Abgrenzungen des Begriffes der sozialen Form oder Struktur.* . . . . . .
a) Form = Körperform, b) = forma metaphysica,

c) = species, d) = modus, e) = Rechtsform und Sitte, f) = Struktur.

IV. Kapitel: Das System der formalen oder Strukturſoziologie . . . . . .

§ 1. Systematik und Wesensforſchung . . . . . .
a) Aggregat oder System? (Kant). b) Zuſammenhang von Wesens- und Tatſachenerkenntnis. c) Wesenserkenntnisse bei den empiriſtischen Soziologen.

§ 2. Der Aufbau der allgemeinen Soziologie . . . . . .
a) Soziale Struktur als Grundbegriff. Generaliſierungsſchema. b) Oberſte Differenzierungen. c) Quellpunktanalyſe des fremdperſonalen Erlebens. d) Die Zweigliederung der zweitoberſten Allgemeinheitsſtufe. e) Weitere Differenzierungen.

§ 3. Die Frage einer „materialen" Typik . . . . . .
a) Die Syſtematiſierung unter dem Geſichtspunkt der Virtus unitiva der Werte. b) Der „formale" Charakter der ſpeziellen Soziologie. c) Zuſammenhang und Unterſchied von allgemeiner und ſpezieller Soziologie. d) Andere Auffaſſungen von „formaler" und „materialer" Soziologie. e) Soziologie und Geſchichte.

V. Kapitel: Der „ſozialmetaphyſiſche Realismus" als notwendige Vorausſetzung der Soziologie (Abgrenzung gegen Pſychologie) . . . . . .

§ 1. Der Widerſtreit zwiſchen ſozialmetaphyſiſchem Realismus u. nominaliſtiſcher Methodenlehre in der Soziologie
a) Geſchichtliches. b) Der Widerſinn einer „individualiſtiſchen" Soziologie. c) Widerſpruch zwiſchen Methodenlehre und Forſchung in der modernen Soziologie. d) Die morphologiſche Weltanſchauung. Zwei Vorbemerkungen zur Anwendung des Geſtaltprinzips in der Soziologie.

§ 2. Von der additiven zur morphologiſchen Weltauffaſſung.
a) im allgemeinen, b) in der Pſychologie, c) in der Phyik, d) in der Biologie. e) Die Übertragung des morphologiſchen Grundgedankens in die Geiſteswiſſenſchaften.

§ 3. Zur Logik des Geſtaltbegriffes . . . . . .
a) Das Kriterium der Geſtalt bei v. Hildebrand, b) bei Köhler und Friedmann. c) Unſere Begriffsbeſtimmung der Geſtalt. d) Zur Terminologie von „Sozialgebilde". e) Abgrenzung gegen v. Ehrenfels.

§ 4. *Der Nachweis der Gestaltqualität der Sozialverbindungen* . . . . . .
a) Die „Originalität" der Sozialverbindung. b) Vierkandt über die Unmöglichkeit eines Beweises für den „schöpferischen Charakter des Soziallebens". c) Die Doppelheit des Problems (Kistiakowski). d) Gestalt und Wechseleinung. e) Gestalt als Fiktion oder Realität.

VI. Kapitel: Soziales Sein und Sollen (Abgrenzung gegen Sozialethik) . . . . . .

§ 1. *Die moderne Soziologie als Seinswissenschaft* . . . .
a) bei den modernen Soziologen, b) bei den katholischen Sozialwissenschaftlern. c) Begründung der Trennung von Sein und Sollen in der modernen Soziologie. d) Rückführung auf Kants „negative Gesetzgebung der Wissenschaft". e) Auseinandersetzung mit Kant. f) Der neuzeitliche Begriffsnominalismus.

§ 2. *Der Naturalismus in der Soziologie* . . . . . .
a) Naturalismus und Historismus als Konsequenzen des Begriffsnominalismus. b) Naturalismus nicht = historischem Materialismus. c) Die Mediatisierung des Geistes. d) Das ethische Pathos der naturalistischen Soziologie. e) Das Problem der Vereinbarkeit von ethischem Pathos und wissenschaftlichem Determinismus.

§ 3. *Der Historismus in der Soziologie* . . . . . .
a) Der neuzeitliche Individualitätsgedanke. b) Der Wertrelativismus. c) Die drei Auswege aus ihm. d) Alle drei führen zur Auflösung des Sollens in das empirische Sein.

§ 4. *Der Versuch einer Überwindung des historistischen Relativismus durch die Wissenssoziologie K. Mannheims* . .
a) Die historische Entwicklung des Ideologiebegriffes. b) Die Aufgabe der Wissenssoziologie. c) „Partikularität" alles Wissens als Ansatz zur Überwindung des Relativismus. d) Die Ablehnung der Metaphysik. e) Der relative Utopiebegriff. f) Geistiger Nihilismus. g) Fazit aus Naturalismus und Historismus.

§ 5. *Empirische und metaphysische Seinserkenntnis in der sittlichen Handlung* . . . . . .
a) Terminologisches über Anschauung, Erfahrung, Empirismus und Tatsache. b) „Ethos" als Urhaltung und Urnorm. c) Drei Voraussetzungen der ontologischen Begründung der Ethik. d) Theoretische und praktische Vernunft bei Kant. e) Die Erweiterung der theore-

tischen Vernunft zur praktischen. f) Empirische Seinserkenntnis in der sittlichen Handlung.

§ 6. Die anthropologischen Grundlagen der Ethik . . . .

a) Für und wider eine anthropologische Grundlegung der Ethik. b) Die Unmöglichkeit einer inhaltlichen Ableitung der Werte aus der Anthropologie. c) Die Begründung der Werte als Normen durch die philosophische Anthropologie.

§ 7. Anwendung auf das Verhältnis von Soziologie und Sozialethik . . . . . .

a) Anthropologische Voraussetzungen und Folgerungen der Soziologie. b) Der soziologische Empirismus als notwendiger Umweg zu einer „neuen" Sozialphilosophie und philosophischen Anthropologie. c) Vermischung von Soziologie und Sozialethik in Mittelalter und Neuzeit. d) Möglichkeit einer methodischen Trennung mittels des soziologischen Formprinzips (gegen A. Menzel).

VII. Kapitel: Die Soziologie der Kirche. . . . . . .

§ 1. Die Soziologie in der Theologie . . . . . .

a) Ergebnisse aus Kap. II bis VI für eine soziologische Theologie. b) Soziologie als theol. Strukturwissenschaft und als Methode in der Theologie. c) Rangordnung dieser beiden Aufgabengebiete der soziologischen Theologie. d) Vergleich dieser Rangordnung mit der Stellung der Lehre von der Kirche in der Dogmatik.

§ 2. Die Kirche als reale Sozialverbindung . . . . . .

a) 1. Merkmal: eine Mehrzahl von Menschen. b) 2. Merkmal: der gemeinsame intentionale Gehalt. c) 3. Merkmal: das Wissen umeinander. d) 4. Merkmal: die soziale Wechselwirkung. e) Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft.

§ 3. Exkurs: Fr. Pilgrams „Physiologie der Kirche" als Beispiel für die theol. Fruchtbarkeit der soziologischen Grundkonzeption von der Kirche . . . . . .

a) Pilgrams „realistische" Auffassung von der Kirche. b) Die Kirche als reale Sozialverbindung bei Pilgram. c) Seine soziologischen Grundanschauungen. d) Seine Bestimmung der Aufgabe der struktursoziologischen Betrachtung der Kirche. e) Die theol. Auswertung.

§ 4. Das Verhältnis der Kirche als realer Sozialverbindung zur Gemeinschaft der Heiligen und zur „mystischen Einheit" der Kirche . . . . . .

a) Soziale Wechselwirkung innerhalb der streitenden, der leidenden und der triumphierenden Kirche. b) Die Gemeinschaft der Heiligen als latente Sozialverbindung. c) Die „verständige Einheit" in der Kirche als das eigentliche Objekt der soziologischen Theologie. d) Verhältnis von „mystischer" und „verständiger Einheit" der Kirche nach Möhler. e) Die soziologisch betrachtete „verständige Einheit" als Voraussetzung der „mystischen Einheit".

§ 5. *Die Anwendung der soziologischen Methode auf die theol. „objektiven Sinngebilde"* . . . . . .
a) Die Objektivität des Offenbarungsgehaltes. b) Die Tragweite der soziologischen Interpretation geistiger Gebilde. c) Schelers Lehre von den „Ideal- und Realfaktoren". d) Soziologie aus Resignation?

Einleitung:

Für und wider eine Soziologie der Kirche.

a) In der theologischen Literatur der letzten Jahre ist des öfteren von einer Soziologie der Kirche die Rede. So schreibt R. Guardini in seinem Buche „Vom Sinn der Kirche"[1], daß auch vom dogmatischen Standpunkte aus die Berechtigung einer soziologischen Betrachtung der Kirche zuzugeben sei. In der Überzeugung, daß eine solche Betrachtung von „außergewöhnlicher Fruchtbarkeit für die Glaubenserkenntnis" sei, hat A. Rademacher[2] eine Studie zur Soziologie der Kirche geschrieben und darin zwei Grundbegriffe der modernen Soziologie, „Gemeinschaft" und „Gesellschaft", auf die Kirche angewandt. C. Feckes[3] hat in seine „dogmatischen Untersuchungen zum Wesen der Kirche" ein Kapitel über die „soziologische Struktur" der Kirche aufgenommen in der Absicht, „mit Hilfe der Ergebnisse der soziologischen Wissenschaft" Klärung und Ordnung zu bringen in die Begriffe Amt, Gemeinschaft, Anstalt, Organisation usw., wie sie in der Lehre von der Kirche üblich sind.

Ist eine solche theologische Soziologie der Kirche möglich? — Grundsätzlich scheint von seiten der Theologie her nichts dagegen zu sprechen. Das ergibt sich aus folgender Erwägung.

Die Kirche ist ihrem Wesen nach ein übernatürliches Geheimnis. Ihre Wesenserkenntnis ist daher nur auf Grund göttlicher Offenbarung und im übernatürlichen Glauben möglich. Nach Gottes Ratschluß ist aber die soziale Natur des Menschen in dieses Geheimnis aufgenommen: „principia naturae, quae in hominibus societatem sponte gignunt, perfec-

---

[1] 1923, S. 23, Anm.

[2] Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft, 1931, S. 14.

[3] Das Mysterium der hl. Kirche, 1934, S. 193 ff.

tionem naturae consentaneam adepturis, omnia in ecclesia posuit"[4]. Es kehren daher Erscheinungen, die an natürlichen Sozialgebilden auftreten, in der Kirche wieder. Die soziologischen Erscheinungen in der Kirche werden entweder als mit denen anderer menschlichen Sozialgebilde übereinstimmend erkannt, oder als von diesen verschieden. Ist die Verschiedenheit ausschlaggebend, dann ist die Kirche „auch ihrer natürlichen (d. h. hier: soziologischen) Seite nach etwas Einzigartiges" (Guardini), und nur in diesem Falle ist eine eigene Soziologie der Kirche berechtigt[5].

Die Redeweise von der „natürlichen S e i t e" der Kirche darf nicht mißverstanden werden. Die Kirche muß aufgefaßt werden in Analogie zum Gottmenschen; denn sie ist nach Möhlers[6] schönem Worte „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben". Wie in Jesus Christus die göttliche und die menschliche Natur nicht zwei voneinander abgekehrte Aspekte der einen Person sind, sondern die menschliche Natur in den Lebenskreis der zweiten göttlichen Person aufgenommen worden ist[7], so muß die theologische Betrachtung der Kirche, wenn sie sich das eine Mal ihrer menschlichen, das andere Mal ihrer göttlichen „Seite" zuwendet, sich des unlösbaren Zuammenhanges von Göttlichem und Menschlichem in ihr bewußt bleiben. Der Nestorianismus ist in der Ekklesiologie ebenso falsch wie in der Christologie[8]. Nestorianisch gedacht ist es, wenn man aus der Addition zweier gleichberechtigter Seitenbetrachtungen das Wesen der Kirche erkennen will. Meist ist es aber dabei so, daß eine Betrachtungsweise

---

[4] Leo XIII., Enzyklika: Satis cognitum, vom 29. 6. 1896. Deutsch-lat. Gesamtausgabe der Enzykliken Leos XIII. in 6 Teilen, Freiburg (Herder) o. J. (im folgenden zitiert als H. A.), IV., S. 269 f.

[5] Vergl. F. K. Schumann, Zur Grundfrage der Religionssoziologie, in: Zeitschrift f. system. Theologie, IV., S. 107.

[6] Symbolik, 5. Aufl. (Neudruck), 1894, S. 333 (§ 36).

[7] „Humana natura a Christo assumpta est", Thomas v. A., C. gent. 4, 14; vergl. auch S. th. III. qu. 2. a. 8.

[8] Vergl. Leo XIII., Enzyklika: Satis cognitum, H. A. IV., S. 235.

die andere entwertet. Dann wird die Ekklesiologie monophysitisch. Der Monophysitismus ist auch hier, wie in der Christologie, entweder gnostisch-doketistisch, wenn nämlich der Theologe, in einem törichten Supranaturalismus befangen, die natürlich-soziologische Betrachtung für belanglos hält — oder arianisch-rationalistisch, wenn nämlich der Soziologe, seine Befangenheit im historischen Materialismus nur schlecht verbergend, am Ende gerade noch eben zugibt, daß „ein am Selbstanspruch der betreffenden Gemeinschaft, bzw. ihrer Interpretation der Stiftung orientierter theologischer Begriff der Kirche den soziologischen zu ergänzen" habe[9].

Es ist schon eine schlechte Soziologie, von der Selbstinterpretation einer Sozialverbindung vorerst abzusehen, um sie nachher dann als Ergänzung der Betrachtung noch zuzulassen. Der soziologische Ansatz ist dann verfehlt. Es ist erst recht eine schlechte Theologie, die soziologische Betrachtung der Kirche nur als Ergänzung zuzulassen. Soziologische Gesichtspunkte und Methoden müssen vielmehr von vornherein in den Kreis des theologischen Nachdenkens über die Kirche aufgenommen werden. Innerhalb dieses Kreises aber ist eine echt soziologische Betrachtung der Kirche möglich, weil das Soziologisch-Natürliche im Göttlichen der Kirche nicht aufgeht wie ein Tropfen Wasser im Wein, sondern „salva proprietate utriusque naturae"[10] soziologisch bleibt. Die Soziologie der Kirche ist also eine theologische Aufgabe.

b) Bei einer Soziologie der Kirche, wie sie von den genannten Theologen und auch im folgenden gemeint ist, handelt es sich um die Verbindung zweier Wissensgebiete, genauer: um die Bereicherung der Theologie durch soziologische Erkenntnisse. Wenn dabei nicht ein Mittelding herauskommen soll, das weder Soziologie, noch durch echte soziologische Erkenntnisse bereicherte Theologie, sondern eine sehr fragwürdige Mi-

---

[9] J. Wach, Artikel: Religionssoziologie, in: Handwörterbuch der Soziologie, herausg. v. A. Vierkandt, 1931, S. 479 ff.; ferner vom selben Verfasser: Einführung in die Religionssoziologie, 1931, S. X, 30 f. u. 56.

[10] Leo I., Ep. dom. ad Flav., Denzinger-Bannwart n. 143.

schung theologischer, soziologischer, psychologischer und ethischer Sätze ist, dann darf die Aufgabe um der methodischen Klarheit[11] willen nur auf zweierlei Weise angefaßt werden: erstens kann der Theologe angesichts der gewiß nicht zu übersehenden Abweichungen unter den Soziologen auf einen (bedeutenden) von diesen Forschern sich festlegen und etwa so fragen: Inwieweit sind die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft im Sinne von F. Tönnies[12] auf die Kirche anwendbar? Die Beantwortung müßte von einer eindringlichen Exegese des Tönniesschen Werkes ausgehen, ehe die Anwendungsmöglichkeit jener soziologischen Grundbegriffe auf die Kirche und die Fruchtbarkeit einer solchen Anwendung untersucht werden könnte. Das wäre eine methodisch klar gestellte, wenn auch durchaus monographische Arbeit. Zweitens ist es möglich, daß der Theologe angesichts des besagten Mangels an Übereinstimmung in den Grundbegriffen bei den Soziologen sich selbst der Aufgabe einer sorgfältigen sozialphilosophischen Grundlegung der Soziologie unterzieht. Allerdings geht er damit über den Rahmen der Theologie hinaus. Denn „non pertinet ad theologiam probare principia aliarum scientiarum, sed so-

---

[11] Der Mangel an methodischer Klarheit ist der am häufigsten zu beanstandende Punkt in der kath. Sozialliteratur. Als ein Beispiel für viele vergl. F. Frodl, Gesellschaftslehre, 1936, und die Kritik dazu von D. Breitenstein, in: Theol. Revue, 1938, S. 108 ff.; den allerschärfsten Widerspruch muß es hervorrufen, wenn solche Methodenvermengung zum Grundsatz erhoben wird, wie J. Göttler es tut, der, um zu beweisen, daß die „katholische Pädagogik" weder eine theologische noch eine philosophische, sondern eine „eigengesetzliche" Wissenschaft sei, auf die „katholische Sozialwissenschaft" hinweist mit der Behauptung, die „katholische Pädagogik" befinde sich „in dieser Beziehung so ziemlich in der gleichen Lage wie die katholische Sozialwissenschaft (Behandlung der sozialen Frage durch Katholiken), katholische Nationalökonomie, Wirtschaftslehre, Staatslehre. Auch hier werden geoffenbarte Wahrheiten und Sittengesetze, Ansichten über die katholische Kirche und katholisches Kirchenrecht und vieles andere vorausgesetzt, ohne daß es deshalb jemand einfiele zu sagen, es seien theologische Disziplinen, oder aber sie zu zerfällen in eine theologische und philosophische Disciplin des gleichen Namens." (Zitiert bei G. Grunwald, Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts, 1927, S. 152.)

[12] Gemeinschaft und Gesellschaft, 7. Aufl., 1926.

lum iudicare de eis"[13]. Das „iudicare" geschieht in der erstgenannten Art einer Untersuchung historisch-monographischen Charakters. Das „probare" principia sociologiae, mit dem der Theologe dann selbst zum Soziologen bzw. Sozialphilosophen wird, wäre nun ein durchaus anmaßendes Vorgehen, wollte er dabei die umfangreichen und bedeutenden sozialphilosophischen und methodologischen Arbeiten, wie sie z. B. von G. Simmel[14], Th. Kistiakowski, E. Tröltsch, M. Weber, Th. Litt, A. Vierkandt, M. Scheler u. a. m. vorliegen, übergehen. Wenn der Theologe eine Soziologie der Kirche versucht, „ohne zu den noch immer umstrittenen soziologischen Begriffsfassungen Stellung zu nehmen", wie es Feckes tut[15], dann sind seine Aufstellungen in der Tat „unverbindlich". Mit „unverbindlichen", d. h. also mehr oder weniger willkürlich festgelegten Begriffen sind eben keine real bedeutsamen Erkenntnisse zu gewinnen. Es ziemt sich daher, daß der um seines theologischen Zieles willen zum Sozialphilosophen gewordene Theologe bei den großen Soziologen in die Schule geht. Dabei wird er dann bald finden, daß die Abweichungen der Soziologen in den Hauptbegriffen im Grunde nicht so groß und verwirrend sind, wie es beim ersten Anblick aussieht[16]. Nicht nur Abweichungen, sondern auch wichtige Übereinstimmungen wird er bei seinen soziologischen Lehrmeistern finden. Auf Grund einer eingehenden Beschäftigung mit ihren Werken und dann freilich auch einer notwendigen sozialphilosophischen Auseinandersetzung mit ihnen wird der Theologe schließlich nicht nur die ideale Möglichkeit einer Bereicherung theologischen Denkens durch soziologische Erkenntnisse dar-

---

[13] Thomas, S. th. I. q. 1. a. 6. ad 2.

[14] Über den tieferen Grund der keineswegs zufälligen Häufigkeit jüdischer Autoren wie Simmel, Salomon, Oppenheimer, Levy-Bruhl, Kracauer, Mannheim u. a. m. in der neueren soziologischen Literatur siehe weiter unten S. 213.

[15] So Feckes selbst (a. a. O., S. 194, Anm.) im Widerspruch zu der (S. 193) ausgedrückten Absicht, „mit Hilfe der Ergebnisse der soziologischen Wissenschaft" eine Soziologie der Kirche zu umreißen.

[16] Vergl. J. Hasenfuß, Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die relig. Problematik, 1937, S. 17.

stellen können, sondern zugleich auch einen realen Kontakt zwischen beiden Disziplinen herstellen. Der wirkliche Kontakt der Theologie mit der modernen Soziologie ist ein Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit.

Sie hat zum Ziel, den Sinn und die Bedeutung einer Soziologie der Kirche grundsätzlich zu untersuchen und dabei herauszustellen, welche brauchbaren Ansätze dazu in der modernen Soziologie vorliegen. Dabei ist nun nicht an eine „dogmenfreie", rein soziologische Betrachtung der Kirche gedacht, sondern es geht uns um Sinn und Aufgabe einer dogmatisch gebundenen und theologisch einwandfreien Soziologie der Kirche, wie sie z. B. in den genannten Arbeiten von Rademacher und Feckes versucht wird. Von diesen unterscheidet sich unsere Arbeit aber dadurch, daß wir in diesen Voruntersuchungen viel eingehender uns mit den soziologischen Grundfragen befassen, weil deren Beantwortung den Sinn der Problemstellung, wie sie sich aus der Übertragung soziologischer Begriffe in die Theologie ergibt, erst klar erkennen läßt.

Auf protestantisch-theologischer Seite sind vor allem zwei Arbeiten zu nennen, die sich mit der Fragestellung unserer Arbeit beschäftigen, die Abhandlung von F. K. Schumann: Zur Grundfrage der Religionssoziologie[17] und das Buch von D. Bonhoeffer: Sanctorum communio[18]. Mit Schumann berührt sich unsere Arbeit insofern, als wir es ebenso wie er für notwendig halten, erst einmal über den Sinn und den Gegenstand der Soziologie Klarheit zu gewinnen, ehe die aus der Soziologie zu Verfügung stehenden Begriffe und Fragestellungen in die Theologie übertragen werden. Es mag mitunter ein Theologe auch ohne solche Voruntersuchungen mit glücklichem Griff einzelne Erkenntnisse der soziologischen Theologie herausstellen, ohne zu fragen, wie solche Erkenntnisse „möglich" sind. Für den systematischen Ausbau der soziologischen Theologie aber ist es notwenidig, sich über ihre wissenschaftstheoretischen und methodischen Grundlagen erst klar zu werden. — Von Schumann unterscheiden wir uns andererseits

---

[17] Zeitschrift f. system. Theologie, 1927, S. 662 ff.

[18] 1930.

insofern, als es uns nicht um Religionssoziologie geht, sondern um ein Problem, ja das Zentralproblem der soziologischen Theologie. Eben darin berühren wir uns mit Bonhoeffer, der seine Arbeit eine „dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche" nennt. An eine Verwertung soziologischer Begriffe und Methoden auf dem Boden einer dogmatisch gebundenen Theologie denken wohl auch K. Eschweiler[19] und W. Schwer[20] — Eschweiler, wenn er schreibt: „Es scheint, daß in der Soziologie ein Erkenntnis- und Wahrheitsreich aufdämmert, welches geradezu danach ruft, zur theologischen Manifestation der Offenbarungswirklichkeit erhoben zu werden" — Schwer, wenn er von der Bedeutung der modernen, auf ein eingeengtes Forschungsgebiet beschränkten Soziologie für den „Aufbau eines darüber hinauswachsenden Lebens" spricht und dabei auf die Hochschätzung „alles Natürlichen in seiner wesenhaften Güte" durch die katholische Welt- und Lebensauffassung hinweist[21].

c) Nun erheben sich schon beim ersten Einblick in die Ursprünge und Hauptströmungen der modernen Soziologie einige schwerwiegende Bedenken gegenüber dem Versuch, die Denkweisen und Ergebnisse dieser Wissenschaft in die Theologie aufzunehmen.

Grundsätzlich kann man zwar sagen: Wenn Thomas v. A. die Theologie dazu anweist, „uti his, quae in eis [aliis scientiis] traduntur"[22], und wenn Benaventura schreibt: „[theologia] assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinorum,

---

[19] Die zwei Wege der neueren Theologie, 1926, S. 242.

[20] Katholische Gesellschaftslehre, 1928, S. 43; vergl. auch seinen Art.: Gesellschaftslehre, im Staatslexikon der Görresgesellschaft, II. Bd.

[21] An eine sozioligisch befruchtete Theologie ist auch zu denken, wenn es bei W. Vollrath (Verhältnisprobleme in der Theologie, in: KVS. II., 1922, S. 34 ff.) heißt: die Soziologie kann „dazu anleiten, religiöse Sachverhalte klar zu sehen, richtig einzuschätzen und verständlich zu machen. Soll z. B., um mit einem zentralen Stück zu beginnen, das Wesen des Christentums als Gottesgemeinschaft verdeutlicht werden, so wird die Form des theologischen Denkens durch diesen Inhalt naturgemäß soziologisch bestimmt."

[22] Sent. prol q. 1. a. 1.

quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram et in suo cacumine tangit caelum"[23] — warum soll dann nicht auch die Soziologie das Holz zu einer Sprosse dieser Leiter liefern? Sehen wir aber auf die faktische Ausgestaltung der modernen Soziologie, so erkennen wir an ihr vor allem drei Eigentümlichkeiten, die einer Aufnahme ihrer Denkweisen und Ergebnisse in die Theologie direkt entgegen zu stehen scheinen: den Soziologismus, den Naturalismus und den Historismus dieser Soziologie.

Die moderne Soziologie ist mit ihrem Anspruch, die Gesamtheit des menschlichen Seins und Geschehens erklären zu können, die theoretische Abspiegelung der praktischen Macht, die seit dem vorigen Jahrhundert die Massen gegenüber der Einzelperson erlangt haben[24]. War im Mittelalter der persönliche Gott der letzte Beziehungspunkt, aus dem heraus der Mensch sich und sein Tun zu begreifen suchte in den Kategorien von Schöpfer und Geschöpf, Herr und Knecht, Vater und Kind — war dieser letzte Beziehungspunkt dem Menschen der Aufklärungszeit bis zu Hegel die absolut gesetzte Vernunft, der vergottete „objektive Geist", so ist es seit dem vorigen Jahrhundert weithin der Begriff der Gesellschaft, der das theoretische Fundament des Selbstverständnisses des modernen Menschen abgibt. Als letzter, absoluter Beziehungspunkt für die Erklärung alles menschlichen Seins und Geschehens wird dabei die Gesellschaft notwendig vergottet. In dieser Vergottung der Gesellschaft führt eine ansteigende Linie vom „nouveau christianisme" des Saint-Simon über die „religion de l'humanité" Comtes bis zu Simmel und Durkheim. Bei dem ersteren lesen wir: „Es findet sich eine tiefgehende Analogie zwischen dem Verhalten zur Allgemeinheit und dem Verhalten zu Gott. Vor allem ist das Gefühl der Abhängigkeit hier entscheidend; das Individuum fühlt sich an ein Allgemeineres, Höheres gebunden, aus dem es fließt und in das es fließt, dem es sich hingibt, aber von dem es auch Hebung

[23] Breviloquium, Prolog, § 3 (Op. omnia, Quar. V., 205a).

[24] Vergl. G. Simmel, Soziologie, 1908, S. 1 und G. Salomon, in: Jahrbuch f. Soz., Vorrede zum 2. Bd., 1926: die Soziologie ist der „Ausdruck einer neuen Geisteslage und kollektivistischer Gesamteinstellung".

und Erlösung erwartet. . . . Alle diese Empfindungen, die sich in der Vorstellung Gottes begegnen, lassen sich zurückführen auf das Verhältnis, das der Einzelne zu seiner Gattung besitzt. . . . Insbesondere jene Demut, in der der Fromme alles, was er ist und hat, Gott zu verdanken bekennt, in ihm die Quelle seines Wesens und seiner Kraft erblickt, läßt sich richtig auf das Verhältnis des Einzelnen zur Geamtheit übertragen. . . . Die religiöse Form ist unzählige Male nur das Gewand eines soziologischen Inhaltes"[25]. Noch deutlicher sagt Durkheim: „Si vous comprenez pourquoi le croyant aime et respecte la divinité, quelle raison vous empêche de comprendre que l'esprit laïque puisse aimer et respecter la collectivité, que l'esprit laique puisse aimer et respecter la collectivité, qui est peut-être bien tout ce qu'il y a de réel dans la notion de la divinité? . . . Je ne vois dans la divinité que la societé transfigurée et pensée symboliquement." Die moralische Haltung, aus der die moderne soziologische Forschung ihren Antrieb erfährt, ist also mit Recht als „Soziolatrie"[27] bezeichnet worden. Die menschliche Gesellschaft ist an die Stelle Gottes getreten, ist statt seiner in den Zielpunkt der mächtigsten und tiefsten Regungen des menschlichen Herzens gerückt und zum letzten Blickpunkt des menschlichen Forschens geworden.

Dabei wird das menschliche Sozialleben vielfach einer betont naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise unterworfen. Die menschliche Gesellschaft gilt als ein „nicht aus der Natur herausgehobener Zustand"[28]. Die Spontaneität des freien Geistes wird vom soziologischen Naturalismus geleugnet. Am deutlichsten zeigt sich das in der Soziologie des historischen Materialismus, es gilt aber auch von den anderen Abarten der

[25] G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892, 1. Bd., S. 444.

[26] La détermination du fait moral, in: Bulletin de la Société française de philosophie, April/Mai 1906, zit. bei S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie, Louvain, 1911, S. 149; vergl. auch J. Hasenfuß, a. a. O., S. 80 f. und 83 f., die Zitate aus Comte und J. M. Guyau; von Simmel wäre hier noch zu vergleichen: Die Religion, 1922.

[27] Vgl. S. Deploige, a. a. O., S. 384 f.

[28] W. Sombart, Die Anfänge der Soziologie, in: Die Hauptprobleme der Soziologie, herausg. von M. Palyi, 1923, I. Bd., S. 5 ff.

naturalistischen Soziologie einschließlich der radikal spiritualistischen Sozialauffassung eines Comte u. a.

Schließlich geht die moderne Soziologie bei vielen ihrer Vertreter darauf hinaus, alles Seinsmäßige, Beharrende und in allgemeine Begriffe zu Fassende bei der Betrachtung des menschlichen Soziallebens aufzulösen in die Relativität eines irrationalen Werdens und Geschehens. Der alle Absolutsetzungen verneinende Historismus findet in der modernen Soziologie eine neue Ausgestaltung.

So sind Soziologismus, Naturalismus und Historismus drei entscheidende Merkmale der modernen Soziologie. Die Theologie setzt Gott als den letzten Beziehungspunkt zur Erklärung alles Seins und Geschehens an: Das geht gegen jede Soziolatrie und allen Soziologismus. Sie kann nicht verzichten auf den Satz von dem aus allem Naturgeschehen herausragenden freien Menschengeiste, der von Gott zur Mitwirkung am Heilsgeschehen aufgerufen ist: Das geht gegen den Totalitätsanspruch des naturalistischen Denkens. Sie kann endlich nicht sein ohne den Blick auf die Absolutheit Gottes, seiner Wahrheit und seines Gesetzes und auf das „Ewige im Menschen": Das geht gegen den alles relativierenden Historismus der Soziologie. Diese drei die Soziologie belastenden Punkte müssen mit berücksichtigt werden bei einer gerechten Beurteilung des bisher so distanzierten Verhältnisses von Theologie und Soziologie. K. Eschweiler (a. a. O., S. 242) schreibt darüber: „Es liegt wahrhaftig nicht an der Theologie, sondern an den Theologen, wenn das Wenige, das die junge Wissenschaft der Soziologie an gesicherten Ergebnissen gezeitigt hat, bisher weniger im Sinne der theologisch-wissenschaftlichen Methode a u f genommen, als vielmehr zufällig und unkritisch aus seelsorglichem Bedürfnis a n genommen worden ist." Fügen wir hinzu: der mangelnde Kontakt zwischen Soziologie und Theologie liegt vor allem auch an der modernen Soziologie selbst, die durch die genannten Belastungen eine Aufnahme soziologischen Denkens in die Theologie allzu sehr erschwerte. Wenn trotz dieser Spannungen eine Begegnung von Soziologie und Theologie stattfinden soll, dann muß die Soziologie aus ihrer angemaßten Erhebung zum Generalnenner der Welterklärung

heruntergeholt und auf den Boden einer klar umschriebenen Einzelwissenschaft gestellt werden. M. Scheler[29] hat darauf hingewiesen daß es kein Seinsgebiet gibt, „dessen Erforschung nicht eine emphatische Phase durchlaufen hätte, bevor es in die Phase wertfreier Analyse trat — eine Phase, die meist mit einer Art Metaphysizierung des Gebietes (seiner fälschlichen Erhebung in ‚absolute' Bedeutung) zusammenfiel." Die Allgemeinheit dieser Erscheinung in der Wissenschaftsgeschichte berechtigt zu der Hoffnung, daß es auch der Soziologie gelingen wird, ihre emphatische Phase zu überwinden. So weit aber ist es bis jetzt trotz mancher Ansätze dazu noch nicht gekommen. Wir müssen daher in eigener wissenschaftstheoretischer und sozialphilosophischer Besinnung versuchen, die Fragen zu beantworten: Was für einen spezifischen Gegenstand hat die Soziologie, und was ist ihre Aufgabe? Kurz: was ist Soziologie?

d) Diese Frage ist um so dringlicher, als „soziologisch" geradezu ein Modewort geworden ist. Es ist eine weit eingerissene Unart, alles, was irgendwie mit den Erscheinungen des menschlichen Soziallebens in irgendeinem Zusammenhange steht, „soziologisch" zu nennen. So lesen wir von „soziologischen Auswirkungen des religiösen Phänomens", von „soziologischen Beziehungen" zwischen den Menschen, von „soziologischen Bedingtheiten" kultureller Erscheinungen usw. Wir sind nun mit A. Vierkandt[30] der Meinung, daß zwischen „sozial" und „soziologisch" ein strenger Sprachgebrauch ebenso unterscheiden muß wie zwischen psychisch und psychologisch. „Sozial" sind bestimmte Tatsachen und Phänomene des menschlichen Lebens, „soziologisch" ist ihre wissenschaftliche Verarbeitung. Die oben gemeinten Auswirkungen des religiösen Phänomens, Beziehungen zwischen den Menschen und Bedingtheiten in den verschiedenen Kulturgebieten sind daher als s o z i a l e zu bezeichnen, während die Auffassung und wissenschaftliche Verarbeitung dieser Dinge eine s o z i o l o g i s c h e sein kann. Es ist für eine soziologische Theologie gar nichts ge-

---

[29] Vom Ewigen im Menschen. Neue Ausgabe 1933, S. 91 f.

[30] Gesellschaftslehre, 1923, S. 10.

wonnen, wenn man jetzt auch in theologischen Abhandlungen einfach für „sozial" das wissenschaftliche Modewort „soziologisch" einsetzt[31]. Die fundamentalen Probleme einer soziologischen Theologie werden dadurch nur verdeckt. Um an diese Probleme überhaupt heranzukommen, müssen wir zuerst fragen: Was ist Soziologie?

e) Wir werden dabei die Grundbegriffe der Soziologie ganz allgemein und ohne Rücksicht auf ihre Anwendung auf das theologische Gebiet behandeln, um der Gefahr zu entgehen, daß spezifisch theologische Gedankengänge in das allgemeine soziologische Gebiet hineingetragen und dessen Prinzipien voreilig für eine Verwendung in der Theologie zurechtgebogen werden. Freilich, eine theologische Voraussetzung machen wir dabei doch, indem wir uns nämlich leiten lassen von der im katholischen Glauben bgründeten Zuversicht, die vorgefun-

---

[31] So spricht z. B. K. Adam in seinem Buche: Jesus Christus, 1933, S. 24, von der „soziologischen Gestalt" des Christentums. Damit soll aber nichts anderes bezeichnet sein als die Tatsache, daß das Christentum immer eine assoziierende, den natürlichen Abstammungszusammenhang der Menschheit voraussetzende, innerlich verbindende Macht ist, also: der soziale Grundzug des Christentums. K. Adam könnte sich nun für seinen Sprachgebrauch auf einen angesehenen Religionssoziologen, nämlich auf E. Tröltsch, berufen. Auch dieser spricht ja von den „soziologischen Auswirkungen des religiösen Phänomens" und vom „soziologischen Kreis der christlichen Idee" (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919, S. 5 ff.). Er versteht darunter ungefähr dasselbe wie Adam unter der „soziologischen Gestalt" des Christentums. Nach Tröltsch ist die „aus der christlichen Idee hervorgehende Gesellung" etwas „Soziologisches", aber nichts „Soziales". Er will das Wort „sozial" nur auf „einen ganz bestimmten und engbegrenzten Ausschnitt aus den allgemeinen soziologischen Phänomenen" angewandt wissen, nämlich auf das Wirtschaftsleben. Diesen Sprachgebrauch, dem zwar F. X. Kiefl (Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, 1915) u. a. gefolgt sind, können wir, weil er unlogisch ist und verwirrt, nicht mitmachen. Der Unterschied von „sozial" und „soziologisch" ist nicht der eines bestimmten Ausschnittes zu dem ganzen Felde menschlicher Vergesellschaftung, sondern der von Sein und Erkennen, von Wirklichkeiten des Soziallebens einerseits, und von ihrer wissenschaftlichen Erfassung andererseits. Es geht daher nicht an, nun auch in theologischen Abhandlungen einfach überall „soziologisch" zu sagen, wo man früher „sozial" sagte.

denen Wesensgesetze des natürlichen Soziallebens auch in der übernatürlich begründeten Kirche wiederzufinden, und daß die Erkenntnis jener Wesensgesetze daher für die Theologie fruchtbar ist.

Hierin unterscheiden wir uns von der genannten Arbeit Bonhoeffers, der eben als protestantischer Theologe die dogmatische Voraussetzung macht, daß die Ursünde das „ursprüngliche Wesen der Dinge" radikal zerstört habe, und daß deshalb die soziologischen Grundbegriffe „nur in einer inneren gebrochenen Geschichte verstanden werden, wie sie durch die Begriffe des Urstands, der Sünde und der Versöhnung bezeichnet wird"[32]. Auf Grund dieser dogmatischen Voraussetzung hat Bonhoeffers Arbeit notwendig einen ganz anderen Aufbau.

Wir fragen zuerst nach dem Gegenstand der Soziologie und beantworten diese Frage in Anknüpfung an die methodologischen Arbeiten der modernen Soziologie und in Auseinandersetzung mit ihnen. Dabei wird sich die sogenannte „formale" Soziologie als der einzig mögliche Ausweg aus dem verworrenen Streit um die Berechtigung der Soziologie erweisen (Kap. I). Dann versuchen wir eine eingehende Phänomenologie der Sozialverbindung. Dabei stoßen wir auf die seelisch-geistige Wechselwirkung als die „soziale Urtatsache" (Kap. II). Die in der seelisch-geistigen Wechselwirkung sich bildende Struktur der zwischenmenschlichen Verbindungen, die das von der formalen Soziologie gemeinte spezifisch soziologische Objekt ist, wird von der modernen Soziologie der „realen Erlebnissphäre" der geistigen Welt zugeordnet und die Soziologie daher als „Wirklichkeitswissenschaft" bezeichnet. Im III. Kapitel gehen wir daher auf die an das Werk Diltheys sich anknüpfende Lehre von der „Zweiseitigkeit der geistigen Welt" ein und suchen dabei das Verhältnis von sozialer Wirklichkeit und soziologischer Wissenschaft zu bestimmen. Im IV. Kapitel fragen wir: Wie ist ein System der formalen Soziologie, die als „wertfreie" Einzelwissenschaft sich nur auf die soziale Struktur richtet, möglich? Welches sind seine

---

[32] Bonhoeffer, a. a. O., S. 22.

kategorialen Grundlagen, und wie differenziert es sich? Durch den Nachweis des „sozialmetaphysischen Realismus" als einer notwendigen Voraussetzung soziologischen Denkens grenzen wir (im V. Kap.) die Soziologie von der Psychologie ab. Dabei ist der Widerstreit zu erklären zwischen sozialmetaphysischem Realismus und der nominalistischen Methodenlehre bei vielen Soziologen und eine genauere Bestimmung des Gestalt- oder Ganzheitscharakters der Sozialverbindungen zu geben. Der Abgrenzung der Soziologie gegen die Sozialethik dient (im VI. Kap.) eine ausführliche Untersuchung über das Verhältnis von sozialem Sein und sozialem Sollen. Dabei wird sich zeigen, daß der soziologische Naturalismus und Historismus gerade an der Lösung dieses Problems scheitern. Nach einer so weit durchgeführten Untersuchung über den Gegenstand und die Aufgabe der Soziologie sind wir dann imstande, (im VII. Kap.) den Sinn einer soziologischen Theologie aufzuzeigen und ihre beiden Aufgabenbereiche zu umgrenzen. Dabei stellt sich die Untersuchung der Sozialstruktur der Kirche und der ihr eingeordneten Sozialverbindungen als die Zentralaufgabe der soziologischen Theologie heraus.

I. Kapitel:

Der Streit um die Berechtigung der Soziologie.

§ 1. Der Sinn der Frage: was ist Soziologie?

a) Wir beginnen mit der Frage: was ist Soziologie? Diese Frage kann einen zweifachen Sinn haben. Darüber belehrt uns W. Sombart[1]. Erstens kann man zu bestimmen suchen, „was Soziologie ihrem Wesen nach sei oder im wissenschaftlichen Verstande sein soll". Sombart will mit seiner Abhandlung nicht auf diese grundsätzliche Frage antworten. Er stellt sich die Frage, was Soziologie sei, in dem Sinne, daß er festzustellen sucht, was in der Wissenschaftsgeschichte zuerst als Soziologie aufgetreten sei, gleichgültig ob die betreffenden wissenschaftlichen Arbeiten damals schon mit dem Namen „Soziologie" belegt wurden oder nicht, wenn sie nur zu der bestimmten Art wissenschaftlicher Erklärung aller zwischenmenschlichen Beziehungen und menschlichen Kulturäußerungen gehören, die bis heute „in weiten Kreisen mit diesem Namen belegt wird". Nennen wir die Frage im ersten Sinne die Quaestio iuris und im zweiten Sinne die Quaestio facti! Während Sombart nur die Quaestio facti stellt, wollen wir diese zwar als Ausgangspunkt nehmen, dann aber die Quaestio iuris stellen.

b) Bei der Umschau nach dem, was alles in der wissenschaftlichen Literatur mit der Bezeichnung „Soziologie" auftritt, finden wir bestätigt, was Vierkandt[2] feststellt: „Soziologie ist heute ein Sammelname für eine Reihe verschiedenartiger Bestrebungen, die es irgendwie mit menschlichen Gruppen, mit deren leiblichen oder seelischen Eigenschaften und deren Erzeugnissen, insbesondere der menschlichen Kultur

---

[1] a. a. O., S. 4 ff.
[2] a. a. O., S. 6.

zu tun haben." E. Spranger[3] hat daher die Soziologie ein „trübes Sammelbecken" genannt.

Immerhin lassen sich die verschiedenen wissenschaftlichen Bestrebungen, die als Soziologie bezeichnet zu werden pflegen, in zwei Hauptrichtungen einordnen. Wir können mit Troeltsch[4] eine ältere geschichtsphilosophisch-enzyklopädische, die zuerst den Namen Soziologie erhielt, unterscheiden von der jüngeren, „formalen" Soziologie. Als Vertreter der älteren Richtung nennt Troeltsch: Comte, Spencer und P. Barth. Diese Richtung stellt eine Zusammenfassung von Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie und Ethik dar. Sie will mit Hilfe der naturwissenschaftlich-kausalen Methode die Entwicklungsgeschichte und das Idealziel der menschlichen Gesellschaft, der Menschheit als eines Ganzen, konstruieren. Ihre Anfänge liegen da, wo die naturalistischen Ansätze der materialen Geschichtsphilosophie liegen: im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert (Bodin, englische Historiker des 17. Jahrhunderts, Montesquieu). Mit der naturalistischen Geschichtsphilosophie ist die ältere Richtung der Soziologie nämlich mehr oder weniger gleichzusetzen. Wegen ihres umfassenden Programmes wird sie als Generalwissenschaft bezeichnet. Als Vertreter der jüngeren Richtung nennt Troeltsch: Tönnies, Simmel und Vierkandt. Diese Richtung will nur die „Formen" und Bedingungen der Vergesellschaftung erforschen. Sie ist also „bescheidener"[5] als die ältere Richtung und wird im Gegensatz zu

---

[3] Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, 1929, S. 9; vergl. auch: Soziologie von heute, herausg. v. R. Thurnwald, 1932, S. 52.

[4]) Zum Begriff und zur Methode der Soziologie, in: Ges. Schriften, IV. Bd., 1925, S. 705 ff.; vergl. auch Vierkandt, a. a. O., S. 1 ff., und Geiger, Art. Soziologie, in: Vierkandts Handwörterbuch der Soz., S. 568 ff.

[5] Vierkandt, a. a. O., S. 2. Eine Besinnung auf die wissenschaftliche Bescheidenheit ist es auch, wenn der Soziologe A. Sorokin schreibt: „Wie G. Simmel sehr richtig sagt, war die Soziologie bisher ein Dorado und Unterschlupf für inkompetente Ignoranten, kleine Reformerseelen, oberflächliche Kenner, Politiker und Demagogen. Eine Unzahl unfähiger Versager haben sich als Soziologen aufgespielt und das seichteste, ihrer anmaßenden Unwissenheit entspringende Geschwätz unter dem Namen Soziologie veröffentlicht. Dies trägt zum großen Teil Schuld daran, daß

dieser als Einzelwissenschaft bezeichnet. Ihre Anfänge liegen im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts.

Nach Troeltsch kann nur diese jüngere Richtung der Soziologie als eine eigene neue Wissenschaft mit bestimmt umgrenztem Aufgabenbereich angesehen werden. Die ältere Richtung stellt dagegen eine umfassende, wissenschaftlich und philosophisch eingekleidete Weltanschauung dar[6]. Auch die in der Einleitung genannten Theologen denken offenbar an die jüngere, formale Richtung der Soziologie, wenn sie der Überzeugung von der Möglichkeit einer Bereicherung des theologischen Denkens durch die Soziologie Ausdruck geben. Eschweiler spricht ja von der „jungen Wissenschaft" der Soziologie, deren Erkenntnisbereich eben erst „aufdämmert". Schwer bezieht sich ausdrücklich auf die formale Soziologie. Rademacher wendet die erst durch Tönnies aufgestellten „Grundbegriffe der reinen Soziologie"[7] Gemeinschaft und Gesellschaft auf die Kirche an. Feckes spricht im Hinblick auf die Soziologie von dem „Aufblühen eines neuen Wissenszweiges"[8]. Im übrigen sprechen diese Autoren, mit Ausnahme von Schwer, an den betreffenden Stellen einfachhin von Soziologie oder moderner Soziologie, ohne eine Gegenüberstellung mit der geschichtsphilosophisch-enzyklopädischen Soziologie oder eine Abgrenzung der von ihnen gemeinten modernen Soziologie von der älteren Richtung vorzunehmen. Das deutet darauf hin, daß sie, wie Troeltsch und die von ihm genannten Formalsoziologen und neuerdings auch Th. Litt[9], der Ansicht sind,

---

so manche ernste Gelehrte angesichts einer derartigen Soziologie eine skeptische Haltung einnehmen, und wir Soziologen können uns ihnen hierin nur anschließen" (in: Thurnwald: Soziologie von heute, S. 52).

[6] „Gesamtwissenschaften werden durch einen Standpunkt bestimmt, der einen weltanschaulichen und zeitgeschichtlichen Sinn hat. Deutlich hebt sich davon ab das engere Gebiet einer Wissenschaft der Soziologie, die . . . Ursachen und Gesetze, Typen und Mittel, Triebe und Beziehungen erforscht und auf einem bestimmt abgegrenzten Gebiete . . . das Material ordnet." G. Salomon in der Vorrede zum I. Bd. des Jahrb. f. Soz., 1925, S. 3.

[7] So lautet der Untertitel des Hauptwerkes von Tönnies.

[8] a. a. O., S. 192.

[9] Individuum und Gemeinschaft, 3. Aufl., 1926, S. 2.

daß die ältere Richtung eigentlich gar keine Soziologie ist, daß vielmehr nur in der jüngeren Richtung wirkliche Soziologie vorliegt.

c) Damit kommen wir von der Quaestio facti zu der Quaestio iuris. Indem die genannten theologischen Autoren einer Bereicherung theologischen Denkens durch die „junge Wissenschaft der Soziologie" das Wort reden, haben sie stillschweigend die Quaestio facti zurückgestellt zugunsten der Quaestio iuris. Sie denken offenbar nicht daran, alles, was seit langem als Soziologie bezeichnet wird, von den Anfängen der naturalistischen Geschichtsphilosophie bis zu den jüngsten positivistischen Weltanschauungssystemen, in das theologische Denken aufzunehmen. Sie beantworten durch ihre Ausführungen implicite die Quaestio iuris, und zwar dahin, daß nur die jüngere Richtung als eine eigene und wirkliche Wissenschaft mit einem tragfähigen Fundament anzusehen ist. Es braucht damit nicht gesagt zu sein, daß nicht auch in den Universaltheorien der älteren Richtung viele echte soziologische Erkenntnisse enthalten sind.

Die Quaestio iuris ist in der Tat unumgänglich. Das ergibt sich aus folgender Überlegung: Da als „Soziologie" die verschiedensten wissenschaftlichen und philosophischen Bestrebungen bezeichnet werden, müßte schon um der methodischen Sauberkeit willen jeder, der in soziologischen Fragen das Wort ergreift, erst seine persönliche Auffassung von Aufgabe und Methode dieser Wissenschaft darlegen[10]. Damit ist aber jedesmal eine durchaus zentrale philosophische und wissenschaftstheoretische Problematik angerührt. Für die Entscheidung zwischen „generalwissenschaftlicher" und „einzelwissenschaftlicher" Soziologie umschreibt Troeltsch[11] die zugrundeliegende Problematik so: entweder sind Seinswelt und Wertewelt, Kausalität und Finalität, Naturgesetz und Sollgesetz identisch und

[10] Vergl. R. Stammler (Wirtschaft und Recht, 2. Aufl., 1914, S. 208) über die Soziologie: „Dieses seit Comte so viel gebrauchte Wort hat freilich in kurzer Zeit so viele und grundlegend verschiedene Bedeutungen erhalten, daß eine sachlich ersprießliche Erörterung immer erst den Sinn angeben muß, in dem jener Ausdruck verwendet werden soll."

[11] Zum Begriff und zur Methode der Soziologie (ges. Schriften IV. Bd.).

daher die Gesamtwirklichkeit durch eine einzige Generalmethode erfaßbar — oder die Wirklichkeit ist metaphysisch differenziert und daher mit einer einzigen und einheitlichen Methode nicht logisch durchrationalisierbar. M. a. W. dem „Methoden-Monismus" bzw. „-Pluralismus" liegt stets eine monistische oder pluralistische metaphysische Weltanschauung zugrunde[12]. Wie immer ein Soziologe sich seine Auffassung von Sinn und Methode seiner Wissenschaft bilden mag, stets werden dabei solche und ähnliche Probleme von metaphysischem Gewicht mit angerührt. Die häufige Nichtbeachtung dieser philosophischen Grundprobleme seitens der Soziologen darf über ihr Vorhandensein und ihre Bedeutung nicht hinwegtäuschen. Eine solche Nichtbeachtung ist vielmehr gleichbedeutend mit einer impliziten und oft recht unkritischen Stellungnahme innerhalb der zugrundeliegenden Problematik. Auch eine Abhandlung, die wie Sombarts Aufsatz über die „Anfänge der Soziologie" sich von der Frage, was Soziologie ihrem Wesen nach sei und sein müsse, ganz frei halten will, geht doch notwendig von einem bestimmten Begriff der Soziologie aus und schließt also eine bestimmte, wenn auch nicht ausgesprochene Entscheidung in den unvermeidlich mitberührten metaphysischen und wissenschaftstheoretischen Fragen ein. Der Erkenntnis von der Unumgänglichkeit der Quaestio iuris nach dem Wesen der Soziologie gibt auch C. Brinkmann[13] Ausdruck, indem er schreibt, „daß nicht die Geschichte, sondern nur philosophische Wissenschaftslehre dem soziologischen Erkennen die kritische Selbstbesinnung geben kann." Wir werden daher bei unserer grundsätzlichen Untersuchung über das Verhältnis von Soziologie und Theologie die Frage, was Soziologie ist, nicht lediglich geistesgeschichtlich als Quaestio facti stellen, indem wir uns etwa damit begnügten festzustellen, was alles als Soziologie bezeichnet wird. Wir müssen vielmehr die Frage kritisch als Quaestio iuris stellen: Was kann allein und mit Recht als Soziologie bezeichnet werden?

---

[12] Vergl. Th. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, 1899, S. V. „Aller Monismus, ebenso materialistischer wie idealistischer, muß notwendig metaphysisch sein."

[13] C. Brinkmann, Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, 1919, S. 22.

§ 2. Gibt es einen spezifisch soziologischen Gegenstand, der von keiner anderen Sozialwissenschaft erfaßt wird?

a) Bei Beantwortung der Frage, was allein und mit Recht als Soziologie bezeichnet werden kann, gehen wir am besten aus von dem Streit um die Berechtigung der Soziologie. Trotz aller wissenschaftlichen Leistungen, die sich selbst als Soziologie ausgeben, und trotz mancher Arbeiten zur methodischen Grundlegung ist die Soziologie bis heute eine umstrittene Wissenschaft. Umstritten ist ihre Daseinsberechtigung und ihre Methode. Die Methode einer Wissenschaft aber wird bestimmt durch ihren Gegenstand.

Das Gewicht dieses Satzes wird durchaus nicht verringert, wenn man mit der alten Philosophie am Gegenstand Material- und Formalojekt unterscheidet und eine Wissenschaft samt ihrer Methode durch das Formalobjekt bestimmt sein läßt. „Formalobjekt" bedeutet ja nicht „besondere Betrachtungsweise" oder „Gesichtspunkt", im Sinne einer willkürlichen Einstellung gegenüber dem Gegenstande, einer willkürlich an ihn herangetragenen Sehweise. Formalobjekt ist etwas am transsubjektiven Gegenstande selbst, der nicht in seinem ganzen Umfange und nicht in seiner ganzen Erkennbarkeit, sondern nur nach einer bestimmten Seite hin, „von einem bestimmten Standpunkte aus erkannt"[14] wird. Dieser „Standpunkt" aber kann kein völlig willkürlich gewählter, sondern muß so gewählt sein, daß von ihm aus etwas am Gesamtgegenstand (Materialobjekt) zu erkennen ist. Auch der „Standpunkt", von dem aus gesehen das Formalobjekt sich vom Materialobjekt abhebt, ist also durchaus gegenstandsbestimmt.

Die wenigen modernen Soziologen nun, die überhaupt das Bedürfnis nach einer philosophischen Wissenschaftslehre hatten, haben sich vor allem der von der alten (antik-scholastischen) Wissenschaftslehre durchaus verschiedenen Wissenschaftstheorie Windelbands[15] und Rickerts[16] zugewendet. Nach

[14] Hagemann-Dyroff, Logik und Noetik, 12. Aufl., 1924, S. 14 f.

[15] Geschichte und Naturwissenschaft, 1894.

[16] Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Aufl., 1921; ferner: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 5. Aufl., 1924.

diesen können zwei Wissenschaften denselben Gegenstand haben und sich nur durch die Methode voneinander unterscheiden. Das Ziel der Begriffsbildung allein bestimmt die Methode. Die Eigenart des Erkenntnisstoffes selbst ist für die Methode ganz gleichgültig. Es ist klar, daß diese Aufstellungen nur möglich sind auf dem Boden einer subjektivistischen Erkenntnistheorie. Die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes selbst kann hier für die Methode ja nur deshalb als gleichgültig hingestellt werden, weil die Erkenntnis ihn in seinem metaphysischen Sein überhaupt nicht erreicht. In einer sich wieder zum Objekt wendenden Philosophie sind jene Aufstellungen nicht mehr möglich. Schon Troeltsch hatte seine Bedenken gegenüber der neukantianischen Philosophie von Windelband und Rickert, die nicht Metaphysik, sondern Wissenschaftstheorie zum Mittelpunkt ihrer Philosophie machten. Er erhob gegenüber der ausschließlichen Rückführung des Unterschiedes zweier Wissenschaften auf den von verschiedenen Zielen der Begriffsbildung bedingten Unterschied zweier Betrachtungsweisen die Frage: „Sind das wirklich nur zweierlei Betrachtungsweisen desselben Objektes, oder sind das nicht doch Teilungen innerhalb der Objekte, die zum Teil dem ersten und zum anderen dem zweiten Erklärungsprinzip unterliegen? . . . dann handelt es sich nicht mehr bloß um die Verchiedenheiten der Methode, sondern um solche der Objekte“[17]. Mit der Ablösung der neukantianischen Erkenntnis-

[17] Troeltsch, Moderne Geschichtsphilosophie, in: Ges. Schr., 2. Bd., 1913, S. 673 ff., Zitat S. 720. — An Rickert anknüpfend, aber auf dem Boden einer realistischen Erkenntnistheorie hat A. Müller (Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft, in: Kant-Studien, Bd. 27, S. 59 ff.) das Verhältnis von Gegenstand und Methode untersucht. Gegen Rickert wendet er sich mit dem Satze: Es ist „unmöglich, daß zwei Wissenschaften denselben Gegenstand haben und sich nur formal unterscheiden“. Dieser Satz wäre falsch, wenn hier „formal“ bedeutete: in bezug auf das Formalobjekt (im antik-scholastischen Sinne), und wenn entsprechend „derselbe Gegenstand“ als Materialobjekt aufgefaßt würde. Aber diese Begriffe der alten Philosophie spielen bei A. Müller keine Rolle. Ihm geht es nur darum, gegen Rickert die Bedingtheit der Methode durch die Eigenart des Erkenntnisgegenstandes nachzuweisen. Auf den Zusammenhang der Rickertschen Wissenschaftslehre mit dessen Erkenntnistheorie geht er kaum ein.

theorie durch die Arbeiten Husserls und der Phänomenologen und erst recht durch eine neue realistische Metaphysik der Erkenntnis (N. Hartmann) ist für die Begründung des Zusammenhanges von Gegenstand und Methode einer Wissenschaft wieder eine neue Möglichkeit gegeben.

So lesen wir in einer für die Grundlegung der Soziologie wichtigen phänomenologischen Arbeit: „Worauf es ankommt, das ist: zu zeigen, daß die prinzipielle Scheidung der Methoden eine einsichtig notwendige ist, begründet in der einsichtigen Verschiedenheit der Seinsbereiche, die in den empirischen Objekten vereinigt sind“[18]. Bei Husserl[19] heißt es: „Methode ist ja nichts von außen an ein Gebiet Herangebrachtes und Heranzubringendes. Formale Logik, bzw. Noetik, geben nicht Methode sondern Form möglicher Methoden, und so nützlich Formerkenntnis in methodologischer Beziehung auch sein kann: bestimmte Methode — nicht nach bloß technischer Beonderheit, sondern nach dem allgemeinen methodischen Typus — ist eine Norm, die aus der regionalen Grundartung des Gebietes und seiner allgemeinen Strukturen entspringt, also in ihrer erkenntnismäßigen Erfassung von der Erkenntnis dieser Strukturen wesentlich abhängig ist.“ Nach Husserl ist also die reflektierende Erfassung der richtigen Methode zur Erforschung eines bestimmten Gegenstandsgebietes und selbst die unreflektiert-sichere Ausübung dieser Methode bedingt durch die Erschauung der in den betreffenden Einzeltatsachen verkörperten „reinen Wesenheit“. Husserl will die „reine Wesenheit“, das „Eidos“, weder mit dem aristotelischen, noch mit dem platonischen, wirklich existierenden metaphysischen „Wesen“ gleichgesetzt wissen[20]. Husserls Phänomenologie ist Immanenzphilosophie. So sehr also auch durch die Arbeiten Husserls und seiner Schüler die Gegenstandsbedingtheit der Methode einer Wissenschaft wieder her-

---

[18] E. Stein, Individuum und Gemeinschaft, in: Husserls Jahrbuch f. Phil. u. phänomenolog. Forschung, 1922, S. 280.

[19] Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenolog. Philosophie, I., 1913, S. 144.

[20] Husserls Abgrenzung seiner Ideenlehre gegen den „platonischen Realismus“ siehe a. a. O., S. 40.

vorgehoben worden ist, so läßt sich die alte Unterscheidung von Material- und Formalobjekt in ihrem ursprünglichen Sinne jedoch nur durchführen auf dem Boden einer realistischen Metaphysik der Erkenntnis. Denn jene Unterscheidung hat einen metaphysischen Sinn. In dieser Metaphysik gilt nicht die Anschauung eines ungegliederten, chaotischen Seins, an das wir die Erkenntnisformen in den verschiedenen Methoden herantragen, um es zu gliedern und einen bestimmten Teil als Objekt einer Wissenschaft auszuschneiden und so diesen Teil und auf dem Wege über ihn das Ganze zu beherrschen. Hier ist nicht „ungeordnete Mannigfaltigkeit . . . Voraussetzung, daß damit Erkenntnis überhaupt ein Ziel hat“[21]. Hier sind vielmehr jene zwei Sätze vorausgesetzt, die den Urprung des antiken Wahrheitsbegriffes bezeichnen[22]: erstens: es gibt Ordnung im Sein, zweitens: der Mensch kann diese Ordnung erkennen. Damit ist der metaphysische Hintergrund für die Lehre von Material- und Formalobjekt umrissen. Ohne an dieser Stelle auf diese metaphysische und erkenntnistheoretische Problematik weiter einzugehen, stellen wir noch einmal heraus: der Gegenstand einer Wissenschaft bestimmt ihre Methode[23]. Auf die wissenschaftstheoretische Situation der Soziologie angewandt, bedeutet das: der soziologische Methodenstreit, der eine so umfangreiche Literatur hervorgerufen hat, und auch der Streit um die Daseinsberechtigung der Soziologie überhaupt geht hervor aus der Unklarheit über den Gegenstand der Soziologie. Vom Gegenstand der Soziologie muß also vor allem die Rede sein.

---

[21] So Fr. Eulenburg, Sind historische Gesetze möglich? in: Hauptprobleme der Soz., I. Bd., S. 21 ff.

[22] Vergl. M. Heidegger, Sein und Zeit, I. Bd., 1927, S. 33.

[23] Diesen Grundsatz befolgt der Soziologe H. Freyer, wenn er über den Unterschied von historischer und soziologischer Betrachtung (Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930, S. 197) sagt: „Beide Denkrichtungen haben im Aufbau der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt ihre gegenständliche Grundlage. Sie sind nicht einem an sich gestaltlosen und beliebiger Ordnungen fähigen „Material“ übergeworfen, sondern sie sind die beiden begrifflichen Formungen, die die gesellschaftliche Wirklichkeit notwendig macht.“

b) Die Gegner der Soziologie von H. v. Treitschke[24] bis zu G. v. Below[25] bestreiten, daß die Soziologie überhaupt einen eigenen Gegenstand hat. Nach ihnen ist das von der Soziologie beanspruchte Forschungsfeld, nämlich die soziale Wirklichkeit, aufzuteilen bzw. schon längst aufgeteilt an andere Wissenschaften: nach v. Treitschke an die Staatswissenschaften, nach v. Below auch an die Philologie, Geschichtswissenschaft, Theologie, Philosophie und andere Disziplinen. All diese Disziplinen sind also „Sozialwissenschaften". H. v. Treitschke verneinte die von R. v. Mohl[26], L. v. Stein[27] und W. Riehl[28] behauptete Notwendigkeit einer aus den Staatswissenschaften herausgelösten Soziologie, weil die von ihr als Gegenstand beanspruchten Erscheinungen des menschlichen Soziallebens nichts anderes gemeinsam hätten als den politischen Mittelpunkt, die Beziehung zum Staate. Nach v. Below versuchen die Soziologen, indem sie die menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen zum Gegenstand ihrer Wissenschaft wählen, ein unermeßliches Gebiet für sich abzugrenzen. Der Inhalt dieses Gebietes ist aber nach ihm ein Element, das unablösbar in allem enthalten ist, was überhaupt Gegenstand einer Wissenschaft werden kann, die es in irgendeiner Weise mit dem Menschen oder der menschlichen Kultur zu tun hat. Jede dieser Wissenschaften muß es sich, so sagt v. Below, angelegen sein lassen, in ihrer Weise die Sozialbeziehungen der Menschen zu erforschen. Für eine neue Wissenschaft der Soziologie bliebe alo kein eigener Gegenstand und daher kein Raum in dem bisherigen Wissenschaftssystem übrig. Was unter dem Namen Soziologie auftritt, kann nichts anderes sein, als entweder eine schon innerhalb der bisherigen Wissenschaften mögliche Leistung unter einem neuen Namen, oder ein dilettantisches Hereinreden in die verschiedensten Wissenschaften, ein „Wortmaskenverleihinstitut" (A. Dove), ein wissenschaftliches Monstrum. Die Gegner der Soziologie gehen also aus von der rich-

---

[24] Die Gesellchaftswissenschaft, 1859.
[25] Soziologie als Lehrfach, 1920.
[26] Gesch. u. Lit. der Staatswissenschaften, 1855.
[27] Das System der Staatswissenschaften, 1856.
[28] Die bürgerliche Gesellschaft, 1858.

tigen wissenschaftstheoretischen Erwägung: eine neue Wissenschaft muß ihre Daseinsberechtigung herleiten aus dem Sichtbarwerden eines von den anderen Wissenschaften noch nicht erfaßten und innerhalb ihres Blickfeldes nicht erfaßbaren Gegenstandes bzw. Gegenstandsbereiches. Freilich wäre damit nur erst die prinzipielle Möglichkeit, aber noch nicht die Wirklichkeit einer neuen Wissenschaft gegeben. Von dieser sagt W. Dilthey[29] mit Recht, daß sie in der „Entdeckung wichtiger Wahrheiten", und nicht schon in der „Absteckung eines noch nicht okkupierten Terrains in der weiten Welt der Tatsachen" besteht. Aber hier geht es uns ja zunächst um die bloße Möglichkeit der Soziologie, die von ihren Gegnern bestritten wird.

c) Um die Herausarbeitung und nähere Bestimmung des spezifischen Gegenstandes der Soziologie hat sich ganz besonders G. Simmel bemüht. Er hat ferner den Weg gesucht zu einer spezifisch soziologischen Einstellung, in der allein der Gegenstand der Soziologie erfaßt werden kann. Den Gegenstand der Soziologie nannte er die „soziale Form", und die Soziologie heißt daher bei ihm und manchen anderen Soziologen nach ihm „formale Soziologie". Wir sehen in der „formalen Soziologie" den einzigen Ausweg aus dem verworrenen Streit um die Berechtigung der Soziologie und gehen deshalb im folgenden genauer auf den Begriff der sozialen „Form" ein.

§ 3. Der Gegenstand der „formalen Soziologie".

a) Als Begründer der formalen Soziologie gilt G. Simmel. Dieser hatte erkannt, daß der Begriff „Gegenstand" zu weit ist, als daß er ein genügend scharfes Instrument sein könnte für die Entwirrung der um die Berechtigung der Soziologie entstandenen Fragen. Er griff daher auf die alte Unterscheidung von Material- und Formalobjekt zurück. Zwar kommen diese beiden Ausdrücke bei ihm nicht vor, aber der Sache nach führt er diese Unterscheidung an vielen Stellen durch. „Es ist immer", so lesen wir in seiner „Soziologie"[30], „e i n e Wirklichkeit, die wir in ihrer Unmittelbarkeit und Totalität nicht

[29] Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1922, S. 85.
[30] 1908, S. 22.

wissenschaftlich erfassen können, sondern von einer Reihe gesonderter Standpunkte her aufnehmen müssen und damit zu einer Mehrzahl von einander unabhängiger Wissenschaftsobjekte ausgestalten." An anderer Stelle[31]) führt er aus, daß „dem gleichen äußeren Erscheinungskomplex eine ganze Anzahl verschiedenartiger, aber gleichmäßig als definitiv und einheitlich anzuerkennender Objekte des Erkennens" entnommen werden. Es ist nun nicht zu übersehen, daß diese beiden Stellen in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Hinsicht nicht den gleichen Anschauungen entsprechen. Denn das eine Mal sollen die Formalobjekte der „einen Wirklichkeit" entnommen werden, das andere Mal dem „äußeren Erscheinungskomplex". Das sind aber sehr verschiedene Dinge. Man müßte schon einen ganz unkritischen, naiven erkenntnistheoretischen Realismus vertreten, um das, was wir als äußeren Erscheinungskomplex aufnehmen, gleichzusetzen mit der Totalität des Wirklichen überhaupt. Eine solche Auffassung des menschlichen Erkennens lag Simmel natürlich fern. Es ist aber ein großer Mangel, daß er seinen (oft wechselnden) erkenntnistheoretischen Standpunkt nicht deutlicher herausgestellt hat. Gerade dadurch hat er es der Kritik leicht gemacht, Widersprüche und Unklarheiten methodologischer Art in seinen Schriften aufzuweisen. Nichtsdestoweniger ist an den angeführten Stellen ein Zurückgreifen auf die alte wissenschaftstheoretische Unterscheidung von Material- und Formalobjekt gut erkennbar.

Als Materialobjekt, dem die Soziologie ihren besonderen Gegenstand entnehmen soll, wird wohl niemand etwas anderes bezeichnen wollen als das menschliche Sozialleben im umfassendsten Sinne, es sei denn, daß einer auch das Zusammenleben von Tieren und Pflanzen mit dem menschlichen Sozialleben in einen Topf wirft. Ohne auf die Frage nach dem Sinn einer Tier- und Pflanzensoziologie näher einzugehen, scheiden wir hier schon diese beiden Gebiete als wesensverschieden vom menschlichen Sozialleben aus dem Bereich unserer Untersuchung aus. Menschliches Sozialleben ist nur „geisteswis-

---

[31] Die Grundfragen der Soziologie, 1917, S. 10.

senschaftlich' zu erfassen, Tier- und Pflanzensoziologie sind Naturwissenschaften. Diese Trennung beruht auf dem — hier nicht auszuführenden — Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch.

b) Das menschliche Sozialleben wird nun von den verschiedenen Sozialwissenschaften unter jeweils verschiedenen Gesichtspunkten erfaßt. Die Gegner der Soziologie waren, wie wir sahen, der Ansicht, daß neben den früher gepflegten Sozialwissenschaften für keine weitere mehr Raum sei, weil eben das menschliche Sozialleben durch jene älteren Wissenschaften schon nach jeder Seite hin erfaßt werde. Simmel aber zeigte eine noch unerfaßte und von den älteren Sozialwissenschaften auch nicht hinreichend erfaßbare Seite an dem menschlichen Sozialleben auf. Er nennt das, was die Soziologie als besonderes Formalobjekt der sozialen Gesamtwirklichkeit entnimmt, „die sozialen Konstellationen als solche"[32], das, „was an der Gesellschaft ‚Gesellschaft' ist"[33], „die reine Tatsache der Vergesellschaftung ihren mannigfaltigsten Gestaltungen nach"[34], oder „die Beziehungsform der Menschen untereinander"[35], oder „die bloß soziologische Konfiguration"[36] und schließlich ganz allgemein und am häufigsten: die soziale „Form". Sie ist ihm der spezifisch soziologische Gegenstand[37].

Wie kommt er zu diesem neuen Formalobjekt? Er geht aus von der Beobachtung, daß im menschlichen Sozialleben zuweilen die Weise der Verbindung der Menschen miteinander die gleiche bleiben kann, wenn der alle miteinander verbundenen Menschen erfüllende geistige Gehalt oder das alle bewegende Ziel wechselt, und daß umgekehrt zuweilen dieser gemeinsam gehabte Gehalt, das gemeinsam erstrebte Ziel sich

---

[32] Das Problem der Soziologie, in: Schmollers Jahrb. f. Gesetzgebung usw., 1894, S. 275.

[33] a. a. O., S. 276.

[34] Soziologie, S. 9.

[35] a. a. O., S. 13.

[36] a. a. O., S. 15.

[37] Vergl. zum folgenden: M. Steinhoff, Die Form als soziolog. Grundkategorie bei G. Simmel, in: Kölner Vierteljahrshefte f. Soziologie, IV., 1924/25, S. 215 ff.

ändern kann, ohne daß die Art der zwischenmenschlichen Verbindung sich ändert. Er unterscheidet daher bei jeder menschlichen Sozialverbindung „Inhalt" und „Form". Diese beiden Elemente des Soziallebens sind in einem gewissen Umfange gegeneinander variabel. So finden sich die Formen der Über- und Unterordnung, Arbeitsteilung, Vertretung, Zentralisation usw. sowohl innerhalb eines Staatswesens wie einer Religionsgemeinschaft, einer Wirtschaftsgenossenschaft wie einer Familie. Umgekehrt: das wirtschaftliche Interesse kann sich ebenso in der Form der autarken Abschließung wie der weltwirtschaftlichen Verflechtung organisieren. Die Beziehungen der Geschlechter zueinander wirken sich in einer großen Mannigfaltigkeit kulturhistorisch feststellbarer Formen von Ehe, Familie uw. aus. Die gleichen religiösen Inhalte bilden im Laufe der Geschichte die verschiedensten sozialen Formen aus. Die Form des Soziallebens kann also die gleiche sein bei ganz verschiedenen Inhalten, und umgekehrt kann der Inhalt unverändert bleiben, „während das Miteinander der Individuen, das ihn trägt, sich in einer Mannigfaltigkeit von Formen bewegt"[38].

Gehen wir auf diese Beobachtung Simmels ein, so müssen wir sagen: welchen Spielraum die Variabilität der Form gegenüber dem Inhalt in einzelnen Fällen und prinzipiell haben kann, das ist eine Frage, die selbst wieder nur durch soziologische Einzeluntersuchungen am historischen Material bzw. durch sozialphilosophische Wesensbetrachtung beantwortet werden kann. Wichtig ist hier nur die Feststellung, daß in der Tat eine gewisse Variabilität zwischen Inhalt und Form im sozialen Leben besteht. Daher ist Simmels Abstraktion der sozialen Formen durch die unmittelbare Beobachtung des Soziallebens selbst legitimiert, scholastisch ausgedrückt: sie hat ein Fundamentum in re[39]. Fragen wir weiter: worin besteht denn näherhin nach Simmel der „Inhalt" und die „Form" des sozialen Lebens?

---

[38] Grundfragen der Soziologie, S. 30; vergl. ferner L. v. Wiese, Allgemeine Soziologie, Bd. I: Beziehungslehre, 1924, S. 13.

[39] Vergl. Grundfragen usw., S. 29 f.; Soziologie, S. 8; Philosophische Kultur, 1923, S. 179.

c) Der Inhalt alles Soziallebens besteht nach ihm

1. in dem subjektiven Inhalt. Das sind die seelischen Zustände der Menschen, ihre Triebe, Neigungen, Interessen, Motivierungen und dergl.
2. in dem objektiven Inhalt. Das ist nach ihm die Herstellung eines Werkes, der Fortschritt der Technik, die Entwicklung von Sprache, Sitte, Recht und dergl.[40]

All diese sist nun nicht der eigentliche Gegenstand der Soziologie. Das ist vielmehr die „Form" des Soziallebens. Sie kommt nach Simmel in zwei „Aggregatzuständen" vor:

1. als funktionelle, flüssige Form, als „subjektiver Zustand oder Handeln"[41], „formale Verhaltungsweisen" der Menschen zueinander[42], „Form als Funktion"[43];
2. als kristallisierte Form, „substanzgewordene Sozialfunktionen"[44], die „eine gewisse Unabhängigkeit von den einzelnen daran teilhabenden Persönlichkeiten" besitzen[45], „Verkörperungen der sozialen Wechselwirkungen in Sondergebilden sachlicher, personaler und ideeller Art"[46].

---

[40] Klar ist diese Einteilung durchgeführt in der Abhandlung: Das Problem der Soziologie, weniger klar in der „Soziologie". Aber auch hier ist (S. 7 und 15) die Rede einerseits von „individuell bewegenden Inhalten", von „im Individuum verbleibenden Interessen und Trieben" und andererseits von „sachlich bestimmten Inhalten", von „Bedingungen rein sachlicher Art".

[41] Über soziale Differenzierung, in: Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, X. 1, 1890, S. 16.

[42] Soziologie, S. 8.

[43] Philosophie des Geldes, 1922, S. 195.

[44] a. a. O., S. 159.

[45] Über soziale Differenzierung, S. 16.

[46] Soziologie, S. 13; vergl. in Vierkandts Gesellschaftslehre § 39 über „Das soziale Objektivgebilde", das entweder ein „überpersönliches", in Personen ruhendes, oder ein „unpersönliches" Gebilde ist; im letzten Falle handelt es sich entweder um „objektive Sinnzusammenhänge" oder um „materielle Niederschläge". Simmels Unterscheidung von flüssiger und kristallisierter Form findet sich wieder bei L. v. Wiese, der dafür „Beziehung" und „Gebilde" sagt. Vergl. Allg. Soz. I. und: Zur Methodologie der Beziehungslehre, in: Kölner Vierteljahrshefte f. Soz. I. u.: Skizze des Aufbaues eines Systems der Beziehungslehre, ebendort II.

Diese beiden Arten von Sozialformen, die „funktionellen" und die „substantivierten", machen nach Simmel den spezifischen Gegenstand der Soziologie aus. Sie ist daher für ihn stets „formale Soziologie"[47].

d) Welche Aufgaben hat nach Simmel die formale Soziologie? Er unterscheidet drei Problemkreise, die in einem weiteren Sinne als soziologisch relevant angesehen werden können. Erstens kann gefragt werden, wie die Erscheinungen der Politik, der Religion, der Wirtschaft, des Rechtes, der Sprache, der Kulturstile usw. „jenseits individuell verantwortlicher Leistungen wie objektiv-sachlicher Bedeutung als Leistungen des Subjekts Gesellschaft begreiflich, als Entwicklungen dieses Subjekts darstellbar sind"[48].

Zweitens kann eine Darstellung der „reinen Tatsache der Vergesellschaftung ihren mannigfaltigsten Gestaltungen nach", der reinen Formen des sozialen Lebens versucht werden[49].

Drittens ist eine kritische Methodenlehre und metaphysische Ergänzung der Sozialwissenschaften denkbar[50].

Simmel scheidet mit Recht den ersten und dritten Problemkreis aus dem Aufgabenbereich der eigentlichen Soziologie aus. Bei dem ersten handelt es sich nämlich um die Anwendung der soziologischen Methode in den verschiedenen Geisteswissenschaften. G. v. Below und andere haben nur diesen Problemkreis gesehen und von ihm mit Recht gesagt, daß seine wissenschaftliche Bewältigung nicht Aufgabe einer einzigen Wissenschaft sein kann, sondern nur durch Aufteilung und den verschiedenen Kulturgebieten angemessene Sonderbearbeitung möglich ist. Sie waren deshalb Gegner der Soziologie überhaupt. Aber sie mißverstanden das echte Anliegen dieser Wissenschaft. Auf dieses aber stößt man, sobald man einsieht, daß die soziologische Methode in den verschiedenen Kulturwissenschaften in sicherer Weise erst dann angewandt werden kann, wenn das soziologische Substrat, als dessen „Leistungen" die verschiedenen Kulturerscheinungen betrachtet werden sol-

---

[47] Soziologie, S. 7.
[48] Grundfragen usw., S. 24 f.
[49] Grundfragen uw., S. 28 f.
[50] a. a. O., S. 31 ff.

len, selbst klar und deutlich bestimmt ist. Diese Bestimmung ist die Aufgabe der „formalen Soziologie". Mit Recht scheidet Simmel auch den dritten Problemkreis, die Sozialphilosophie, aus dem Aufgabengebiet der Soziologie aus. Mit demselben Rechte, mit dem man etwa die philosophische Grundlegung der historischen Erkenntnis und die metaphysische Geschichtsphilosophie von der eigentlichen Geschichtsforschung trennt, oder die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften und die metaphysische Naturphilosophie von der eigentlichen Naturforschung — mit dem gleichen Rechte ist die Sozialphilosophie als kritische Grundlegung und metaphysische Ergänzung der Soziologie und überhaupt aller Sozialwissenschaften von der eigentlichen Soziologie zu trennen. Aber auch mit derselben Berücksichtigung der unaufhebbaren Beziehungen zwischen den Einzelwissenschaften und ihrer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ergänzung! Simmel fordert eine zu radikale Trennung von Soziologie und Sozialphilosophie. Diese Forderung entspringt seiner positivistischen Auffassung aller metaphysisch gerichteten Philosophie. Er entwertet die Sozialphilosophie zur „Hypothese und Spekulation", die den Bedürfnissen der „Weltanschauung" diene. Im übrigen sind auch seine eigenen soziologischen Schriften stark durchsetzt mit erkenntnistheoretischen und sozialphilosophischen Thesen. Die Soziologie ist eben wie jede Einzelwissenschaft wesensnotwendig mit bestimmten philosophischen Setzungen verbunden.

Nach der Ausscheidung der unter dem Stichwort „Soziologie als Methode" zusammenfaßbaren Fragen der verschiedenen Kulturwissenschaften und ferner der Sozialphilosophie stellt Simmel mit Recht als „Problemgruppe von in engerem Sinne soziologischer Natur"[51] die reine oder formale Soziologie heraus. Wenn diese aber nur die „reine Tatsache der Vergesellschaftung", die „soziale Konstellation als solche" darstellen soll, dann ist nun nicht einzusehen, wieso auch Sondergebilde sachlicher und ideeller Art, die Simmel bei den kristallisierten Sozialformen nennt, von der rein formalen Soziologie er-

[51] Grundfragen usw., S. 25.

forscht werden sollen. Die sachlichen und ideellen Sondergebilde, z. B. Werke der bildenden Kunst, wissenschaftliche oder weltanschauliche Systeme, können wohl auf ihre Beziehungen zu den sie bedingenden oder tragenden sozialen Konstellationen erforscht werden. Doch das ist eben Aufgabe der mit der soziologischen Methode arbeitenden Kulturwissenschaften. Wir müssen also die Sondergebilde s a c h l i c h e r und i d e e l l e r Art in Abweichung von Simmel aus dem Aufgabenbereich der formalen Soziologie hinausverweisen. Dahinein gehören außer den „flüssigen" zwischenmenschlichen Beziehungen nur die kristallisierten Gebilde p e r s o n a l e r Art[52].

e) Nach diesen kritischen Bemerkungen gegenüber Simmel fassen wir seine für die Begründung der Soziologie wichtigen Erkenntnisse zusammen: 1. Die soziale „Form" ist ein von den bisherigen Sozialwissenschaften noch nicht systematisch erforschtes Element des Soziallebens. 2. Die soziale „Form" ist daher der Gegenstand einer eigenen Wissenschaft und ist für diese die Grundkategorie.

Diese Thesen Simmels haben einen weitgehenden Einfluß auf die Gestaltung der Soziologie besonders in Deutschland ausgeübt, und zwar nicht nur auf Soziologen, die sich so eng und ausdrücklich wie L. v. Wiese und A. Vierkandt an Simmel anschließen. Auch Troeltsch[53], der fünf ganz verschiedene Problemkreise als Aufgaben der Soziologie aufzählt, stellt mit Hinweis auf Simmel die formale Soziologie an die Spitze: „Die Soziologie behandelt das Wesen und die Gesetze der Vergesellschaftung an sich, zunächst ganz gleichgültig, an welchem Material und von welchen Interessen aus diese sich betätigt. . . . Das ergibt erstens die formale Soziologie, für die Simmel eine Reihe von klassischen Beispielen gegeben hat." Th. Geiger[54] bezeichnet die formale Soziologie als „zentrale

---

[52] Die tiefere Begründung für die Ausscheidung der sachlichen und ideellen Sondergebilde aus der Soziologie siehe weiter unten, S. 85 f.

[53] Der Historismus und seine Probleme, 1922, S. 64.

[54] In Vierkandts Handwörterbuch der Soz., S. 574, ferner: Die Gestalten der Gesellung, 1928.

Aufgabe" der Soziologie, der er im übrigen freilich auch noch andere Aufgabenbereiche zuweist.

Es fehlt aber auch nicht an Gegnern der formalen Soziologie im Sinne Simmels. Da ist vor allem O. Spann[55]. Er wendet ein: die „formale Natur ist nicht nur dem Gegenstand der Soziologie eigen. Alle Sozialwissenschaften sind formal, also auch z. B. Nationalökonomie und Staatslehre. Was Simmel als ‚Inhalte' bezeichnet, z. B. Wirtschaft, Politik, Sprache: das sind lauter spezifische Formen, die für alles dienen können, keine Inhalte." „Der Formbegriff Simmels verwirrt nur, er bringt Kraut und Rüben durcheinander." — Wir sehen leicht, daß Spann die Blickrichtung der formalen Soziologie völlig verfehlt. Das liegt allerdings auch daran, daß der Formbegriff Simmels in der Tat schillert und einer schärferen Fassung bedürftig ist. Das haben auch solche Forscher betont, welche die formale Soziologie nicht so radikal ablehnen wie Spann, z. B. Th. Kistiakowski[56], L. v. Wiese[57], S. Kracauer[58], Th. Litt[59] u. a. Simmel[60] selbst gesteht, seine Unterscheidung von Form und Inhalt beim Sozialleben sei „eigentlich nur ein Gleichnis", um zwecks spezifisch soziologischer Erfassung der sozialen Wirklichkeit „den Gegensatz der zu scheidenden Elemente annähernd zu bezeichnen". Wir wollen daher versuchen, hinter jenes „Gleichnis" zu kommen, um die Dehnbarkeit und Vieldeutigkeit dieses soziologischen Formbegriffes zu überwinden und den Gegenstand der Soziologie, der jedenfalls dadurch annähernd schon bezeichnet ist, noch genauer zu erfassen. In dieser Absicht versuchen wir im folgenden Kapitel eine ausführliche Phänomenologie der Sozialverbindung überhaupt.

---

[55] Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre, 1914, S. 17 ff.
[56] a. a. O., S. 78.
[57] Kölner Vierteljahrshefte f. Soz., I., S. 48.
[58] Soziologie als Wissenschaft, 1922, S. 109.
[59] a. a. O., S. 2 f.
[60] Soziologie, S. 5.

II. Kapitel:

Phänomenologie der Sozialverbindung.

§ 1. Phänomenologie des reinen Bewußtseins oder Phänomenologie materialer Seinsbereiche?

a) A. Vierkandt betonte in seiner „Gesellschaftslehre" (S. 5) die Notwendigkeit einer „Phänomenologie der Gesellschaft" für die kritische Begründung der Soziologie. L. v. Wiese[1] kritisierte die Anwendung der Phänomenologie in der Soziologie bei Vierkandt: „der zugespitzte Gebrauch, der hier von dieser Schauweise gemacht wird, scheint mir Ablehnung herauszufordern. Im Grund ist eben die Husserlsche Optik gar nicht für soziale Zusammenhänge, sondern für bestimmte individualspychologische oder erkenntniskritische Grundfragen bestimmt und geeignet. Ihre Anwendung in der Soziologie verlangt . . . große Vorsicht und Selbstbescheidung." Nun klingt es aber doch wie Selbstbescheidung, wenn Vierkandt[2] an anderer Stelle sagt, die phänomenologische Methode dürfe sich in der Soziologie wie überall nur die „letzten elementaren Tatsachen" zum Objekt nehmen. Was aber sind solche „letzte elementare Tatsachen"? Darüber sind die Phänomenologen sehr verschiedener Ansicht. Husserl und einige seiner Schüler sagen: nur das reine Bewußtsein und seine Gegebenheiten als solche. Andere, z. B. Scheler und Litt[3], sagen: auch in den materialen Seinsbereichen gibt es solche

---

[1] Systematische Soz. in Deutschland, in: Kölner Vierteljahrshefte VII., S. 150 f.

[2] Die Überwindung des Positivismus in d. deutschen Soz., in: Jahrb. f. Soz., II., 1926.

[3] Vergl. K. Dunkmann, Lehrbuch der Soziologie u. Sozialphilosophie, 1931, S. 157.

letzte, phänomenologisch zu erfassende Tatsachen. Auch wir halten es mit dieser Art von Phänomenologie. Sonst würden wir ja keine Phänomenologie der Sozialverbindung versuchen dürfen, wie es in diesem Kapitel geschehen soll. Phänomenologie ist ganz allgemein: Lehre von den „Wesenheiten". Sie sieht von aller Wirklichkeitssetzung ab. Sie ist zu gliedern nach der Gliederung des Seins in verschiedene Regionen. Die Wesensbeschreibung dieser verschiedenen Seinsregionen nennen wir die Phänomenologie der betreffenden Gebiete. Im folgenden versuchen wir eine solche Phänomenologie als Wesensbeschreibung der Sozialverbindung.

b) Wir treiben dabei also nicht Phänomenologie im Sinne Husserls. Das Wesen der verschiedenen Gegenstandsbereiche zu untersuchen, ist nach Husserl gar nicht Aufgabe der Phänomenologie[4], sondern der verschiedenen „regionalen Ontologien". „Zu jeder regional abschließbaren Sphäre individuellen Seins, im weitesten logischen Sinne, gehört eine Ontologie, z. B. zur physischen Natur eine Ontologie der Natur, zur Animalität eine Ontologie der Animalität"[5]. „Der Inbegriff der im regionalen Wesen gründenden synthetischen Wahrheiten macht den Inhalt der regionalen Ontologie aus"[6]. Wenn in diesen regionalen Ontologien von der empirischen Verwirklichung der betreffenden Wesenheiten abzusehen ist, so ist das nach Husserl, im Unterschied von vielen anderen Phänomenologen[7], noch nicht die „phänomenologische", sondern nur erst die „eidologische Reduktion". Die „phänomenologische Reduktion" stellt gegenüber der „eidologischen", wie Husserl ausdrücklich betont, einen „neuen großen Schritt" dar[8]. Nicht nur die empirische Welt, sondern auch die den verschiedenen Gegenstandsbereichen entsprechenden „eidetischen" Wissenschaften werden bei der phänomenologischen Reduktion Husserls ausgeschaltet: „Wie wir die wirkliche physische Natur und die empirischen Naturwissenschaften ausschalten, so auch

---

[4] „Die Phänomenologie urteilt nicht ontologisch", siehe a. a. O., S. 323.
[5] a. a. O., S. 112.
[6] a. a. O., S. 31.
[7] Vergl. z. B. Scheler, a. a. O., S. 101 Anm.
[8] a. a. O., S. 116.

die eidetischen, d. i. die Wissenschaften, welche das zu physischer Naturgegenständlichkeit als solcher wesensmäßig Gehörige erforschen. . . . Desgleichen, so wie wir alle empirischen Geisteswissenschaften von personalen Wesen in personalen Verbänden, von Menschen als Subjekten der Geschichte, als Kulturträgern, aber auch von den Kulturgestaltungen selbst usw. ausgeschaltet haben, so schalten wir nun auch die diesem Gegenständlichkeiten entsprechenden eidetischen Wissenschaften aus"[9]. Die „reine Phänomenologie" Husserls hat es dann nur mit dem reinen Bewußtsein und seinen Gegebenheiten als solchen zu tun. Das ist die in den „Logischen Untersuchungen" noch nicht so klar herausgestellte „transzendentale Wendung" Husserls, die viele Phänomenologen, d. h. philosophische Forscher, die dem Prinzip der Wesensschau eine grundlegende Stellung einräumen, nicht mitmachten[10], und die wir, eine realistische Metaphysik der Erkenntnis voraussetzend, auch nicht mitmachen. Wir sind vielmehr der Überzeugung, daß das Gebiet letzter Wesenseinheiten nicht auf die immanenten Phänomene des reinen Bewußtseins eingeschränkt, sondern auch auf materiale Seinsbereiche ausgedehnt ist. Jedenfalls ist es sicher, daß die beim reinen Subjekt anhebende idealistische Philosophie Husserls zur wissenschaftlichen Bewältigung der material-gegenständlichen Wirklichkeiten nicht ausreicht. In bezug auf die Erforschung des Soziallebens hat Kracauer das eingehend dargelegt.

Wir versuchen also im folgenden eine Phänomenologie der Sozialverbindung im Sinne einer schlichten Beschreibung dessen, was sich uns bei klarer Vergegenwärtigung irgendeines Falles von menschlicher Sozialverbindung als Wesen jeder Sozialverbindung unmittelbar zeigt.

§ 2. Die vier Wesensmerkmale der Sozialverbindung.

a) Während bei dem unmittelbaren Erleben wie auch bei der erinnernden Vergegenwärtigung das Phänomen Sozial-

---

[9] a. a. O., § 60, „Die Ausschaltung material-eidetischer Disziplinen", S. 113 ff.

[10] Vergl. Husserl, a. a. O., S. 2.

verbindung uno intuitu erfaßt werden kann, ist seine vollständige Beschreibung nur recht umständlich und mit vielen Worten möglich, da in analysierender Weise nacheinander Merkmal für Merkmal aufgezählt werden muß, bis alles genannt ist, was zu einer menschlichen Sozialverbindung wesensnotwendig gehört.

Wenn wir uns irgendeine Sozialverbindung vorstellen, sei es Ehe, Freundschaft, Bekanntschaft, Kameradschaft, Jüngerschaft, Religionsgemeinschaft, staatliches Herrschaftsgefüge, Arbeitsverhältnis, Geschäftsverbindung oder was immer es sein möge, so finden wir dabei stets folgende vier Merkmale gegeben:

1. eine Mehrzahl von Menschen,
2. einen gleichen „intentionalen Gehalt", auf den alle sich richten,
3. ein konkretes oder allgemeines Wissen der betreffenden Menschen voneinander und von ihrer Ausrichtung auf denselben intentionalen Gehalt,
4. eine direkte oder indirekte Wechselwirkung zwischen diesen Menschen.

Diese vier Merkmale sind aber sowohl für die Wesenskonstitution der Sozialverbindung selbst wie auch für ihre Erkenntnis nicht gleich wichtig. Das am ersten in die Augen springende Merkmal ist die Wechselwirkung. Man könnte vielleicht meinen, das erstgenannte Merkmal, nämlich eine Mehrzahl von Menschen, sei bei der Erfassung der Sozialverbindung am allerersten gegeben. Aber eine Mehrzahl von Menschen kann ja auch in der Weise eines rein äußerlichen Zusammenseins gegeben sein, ohne daß irgendeiner von ihnen mit irgendeinem anderen „etwas zu tun hat". Erst wenn wir feststellen, daß etwas zwischen ihnen vorgeht, daß sie „etwas miteinander haben", erkennen wir: hier liegt eine Sozialverbindung vor. M. a. W. die Wechselwirkung ist, wie schon Dilthey[11] bemerkt hat, das anschaulichste Moment jeder Sozialverbindung. Aber nicht nur das. Die Wechselwirkung ist

[11] Über das Studium der Geschichte der Wissenchaft vom Menschen, der Gesellschaft und vom Staate, Ges. Schr. Bd. V, S. 59 ff.

auch ein sehr inhaltsreiches Merkmal, ja, recht verstanden, sind mit diesem alle anderen Merkmale der Sozialverbindung schon mitgesetzt. Analysieren wir das Merkmal „soziale Wechselwirkung" daraufhin!

b) Es ist klar, daß Wechselwirkung nur möglich ist zwischen mehreren, also mindestens zwei Menschen.

Was den gleichen „intentionalen Gehalt" betrifft, so ist darunter alles zu verstehen, was Objekt intentionalen (meinenden), also theoretischen wie emotionalen Verhaltens sein kann.

Man sollte meinen, der Sinn des für die philosophische Grundlegung der Soziologie so wichtigen Begriffes „Intentionalität" (bzw. „intentionaler Gehalt" und „intentionales Erleben") dürfe hier, zumal seit den an die Scholastik anknüpfenden Arbeiten Fr. Brentanos und dem Erscheinen der Werke E. Husserls, als hinreichend bekannt und ziemlich allgemein festliegend vorausgesetzt werden. Dem ist aber nicht so. W. Sombart spricht in seinem Artikel über die „Grundformen des menschlichen Zusammenlebens"[12] mit Berufung auf die „Husserl-Schule" von einem „gleichen intentionalen Objekt", durch das eine bestimmte Art von „Einung" unter Menschen hergestellt werde. Dieses „intentionale Objekt" soll aber weder eine „Idee" wie bei den „idealen Verbänden", noch ein „Zweckzusammenhang" wie bei den „finalen Verbänden" sein, sondern ein Drittes, das nur den von ihm so genannten „intentionalen Verbänden" den Zuammenhalt gebe. Dieses „intentionaler Gegenstand" genannte Dritte soll dann sein: „entweder ein gemeinsam erstrebtes Ziel, oder ein gemeinsam gehabter Wert oder eine gemeinsam verehrte Person"[13]. — Gewiß ist die Terminologie in gewissen Grenzen

[12] In Vierkandts Handwörterbuch, S. 233.

[13] Gegenüber dieser Einteilung wäre zu fragen: beruht nicht der in der gemeinsamen Verehrung einer P e r s o n gegebene Zusammenhang von Menschen auf der gemeinsamen Erfassung des W e r t e s jener Person, und kann nicht etwa die Verbreitung der Ehre dieser Person Z i e l eines Zusammenschlusses von Menschen sein? Welches ist der Einteilungsgrund, der erlaubte, jene „intentionalen Verbände" so einzuteilen, da „Ziel" und „Wert" und „Person" als „intentionales Objekt" von Sozialverbindungen keine sich ausschließenden Gegensätze sind?

dem Belieben eines Autors anheimgestellt. Weicht er aber in der Verwendung eines Ausdruckes, über dessen Bedeutung eine fast allgemeine Übereinstimmung besteht, wie über den Ausdruck „intentional", so sehr wie Sombart hier von dem allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch ab, dann muß das um der Klarheit willen von ihm selbst hervorgehoben und begründet werden. Bei Husserl, auf den Sombart sich beruft, und überhaupt allgemein, hat der Ausdruck „intentional" jedenfalls einen anderen, und zwar weiteren Sinn als bei Sombart. Es sei nur kurz erinnert: Intentionalität ist die Eigenart von Erlebnissen, „Bewußtsein v o n etwas zu sein"[14]. Brentano hat diese „Weise der Beziehung des Bewußtseins auf einen Inhalt" so erläutert: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist) oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise"[15]. Bei Husserl heißt es: „Ein Wahrnehmen ist Wahrnehmen von etwas, etwa von einem Dinge; ein Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt; ein Wünschen von einem Wunschverhalt usw. Handeln geht auf Handlung, Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auf Erfreuliches usw."[16]. Dieses jedem intentionalen Erlebnis immanente Objekt nennt er den „noematischen Inhalt" oder kurzweg das „Noema". Das Wahrgenommene, das Erinnerte, das Geurteilte, das Gefallende als solches sind solche „Noemata"[17]. Diese Noemata, scharf zu unterscheiden von den Gegenständen schlechthin in ihrer extramentalen Existenz, sind den intentionalen Erlebnissen wesensnotwendig zugehörig[18]. Dem Umstand, das die in-

[14] Husserl, a. a. O., S. 168.

[15] Psychologie vom empirischen Standpunkt aus, I., 1874, S. 115. (Neue Ausgabe 1924/28.)

[16] a. a. O., S. 168.

[17] Vergl. a. a. O., S. 181 f.

[18] Vergl. a. a. O., S. 184.

tentionalen Erlebnisse und die Gemeinsamkeit gleicher „noematischer Inhalte" in der Welt des Soziallebens ein konstitutives Moment sind, verdankt diese Welt ihre „Sinnhaftigkeit". Denn es ist das Wesen des intentionalen Erlebnisses, „so etwas wie einen ‚Sinn' und eventuell mehrfältigen Sinn in sich zu bergen, auf Grund dieser Sinngebungen und in eins damit weitere Leistungen zu vollziehen, die durch sie eben ‚sinnvolle' werden"[19].

In dem intentionalen Gehalt einer Sozialverbindung kann nun etwas real Existierendes oder eine „bloße Idee", eine Person oder ein Ding, ein Zustand oder ein Geschehen, eine Norm oder ein Sachverhalt oder was immer gedacht sein. Entscheidend ist nur, daß der eine Mensch den von dem anderen „gemeinten" Gegenstand auch „meint", daß also mehrere Menschen einen wenigstens teilweise gleichen seelischen Inhalt haben. Dieser kann zwar sehr klein sein im Vergleich zu den Gehalten, die den soziierten Menschen nicht gemeinsam, sondern nur einzelnen von ihnen für sich eigen sind. Aber ein Minimum an gleichem seelischen Gehalt muß vorliegen und wäre es nur wie beim „Kannitverstan" aus Hebels Schatzkästlein die gemeinsame Erkenntnis, daß der gute Schwabe den Holländer nach etwas fragt, daß er also eine Person ist, die „nicht bloße Laute hervorbringt, sondern zu ihm spricht, die also mit den Lauten zugleich gewisse sinnverleihende Akte vollzieht, welche sie ihm kundtun, bzw. deren Sinn sie ihm mitteilen will"[20]. Ohne dieses Minimum an Verstehen und damit an gleichem intentionalem Gehalt ist überhaupt keine soziale Wechselwirkung denkbar. Der Holländer würde ohne diese Erkenntnis nicht einmal mit der Schulter zucken.

Wie aber ist es bei den Sozialverbindungen, in denen sich die Soziierten nicht auf außerhalb liegende Gegenständlichkeiten und auf Grund dessen erst aufeinander richten, sondern direkt aufeinander, z. B. bei einem echten Liebesverhältnis? Es ist dies ein wichtiger Unterschied, durch den alle Sozial-

---

[19] Vergl. a. a. O., S. 181.

[20] E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Aufl., 1913, II., 1. Teil, S. 53.

verbindungen in zwei Klassen eingeteilt werden[21]. Th. Litt[22] nennt die erste Art „in der Sinnregion gegründete Zusammenschlüsse" und die zweite „in personalen Begegnungen sich realisierende Einungen". G. Walther[23] spricht einfach von „gegenständlichen" und „personalen" Sozialverbindungen. Kann das aber bedeuten, daß bei den letzteren gar kein gemeinsamer Gegenstand, kein gemeinsamer intentionaler Gehalt vorliege? Doch wohl nicht! Denn hier ist eben die vorgestellte Verbindung der betreffenden Menschen selbst der gemeinsam gehabte „intentionale Gehalt". Wie aber ferner, wenn der eine von ihnen die von dem anderen erstrebte Verbindung ablehnt? Liegt auch dann noch ein gemeinsamer intentionaler Gehalt vor? Gewiß, denn die Ablehnung setzt die Erkenntnis des Strebens des anderen nach näherer Verbindung (zum Beispiel Bundesgenossenschaft, Freundschaft, Ehe oder dergleichen) voraus. Es ist zum Zustandekommen der sozialen Wechselwirkung eben nicht nötig, daß sich die betreffenden Menschen in gleicher Weise auf den gleichen Gehalt richten. Ein Unterschied in der Weise des Gerichtetseins auf den glei-

---

[21] E. Welty (Gemeinschaft und Einzelmensch, eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas v. A., 1935, S. 37 ff. und 419) hält im Anschluß an J. T. Delos (L'objet de la sociologie, in: La vie intellectuelle, III., 1930, S. 264 ff.) diesen Unterschied für so weitgehend, daß er die zweite Art, „interindividuelle Beziehungen" genannt, aus der Soziologie ganz ausschließt und sie der Sozialpsychologie zuweist. Für die Soziologie komme nur die erste Art in Frage, der auch allein der Name „soziale Beziehung" zukomme. Hier unterscheidet sich unsere Auffassung grundlegend von der Weltys. Es handelt sich hier nicht um bloße Ressortstreitigkeiten, ob man einen Gegenstand aus praktischen Gründen dieser oder jener Disziplin zuweisen solle, sondern um grundverschiedene Einstellungen bei der wissenschaftlichen Erfassung des Soziallebens. Unsere Phänomenologie der Sozialverbindung und Analyse der sozialen Erlebnissphäre der geistigen Welt (III. Kap.) zeigt, daß bei beiden Arten, bei der „personalen" wie bei der „gegenständlichen" Sozialverbindung, das eigentliche Objekt der Soziologie sich findet, nämlich die soziale Struktur.

[22] a. a. O., S. 379.

[23] Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften, S. 49 f.; vergl. ferner D. v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, 1930, S. 105, über „rein personale Beziehungen".

chen Gehalt liegt übrigens nicht nur vor bei gleichzeitiger Erstrebung und Ablehnung des gemeinsamen Gehaltes, sondern schon dann, wenn der eine sich diese Verbindung ganz anders modifiziert vorstellt als der andere.

c) Als drittes Merkmal der Sozialverbindung nannten wir das konkrete oder allgemeine Wissen der soziierten Menschen voneinander und von ihrer Ausrichtung auf denselben Gegenstand. Auch dieses Merkmal ist mit dem Begriff der sozialen Wechselwirkung schon mitgesetzt. Denn wenn ein solches Wissen nicht vorliegt, kommt keine soziale Wechselwirkung zustande. Zwei Forscher, die sich unabhängig voneinander und ohne Wissen um dieselbe Erfindung bemühen (zum Beispiel Fernsehapparat), haben zwar einen gleichen intentionalen Gehalt, aber solange sie nichts voneinander wissen, tritt keine soziale Wechselwirkung zwischen ihnen ein. Oder wenn, um an ein Beispiel M. Webers[24] anzuknüpfen, Angehörige einer Rasse sich noch so gleichartig verhalten, wenn sie zum Beispiel in gleicher Weise dem Wert der Wahrhaftigkeit oder der Tapferkeit eine besonders hohe Vorzugsstelle in der Ordnung ihres subjektiven Wertvorziehens einräumen (gleicher intentionaler Gehalt!), wenn sie aber gleichzeitig — etwa infolge langer Trennung durch politisches Geschehen wie Vertreibung, Wanderung, Exilierung — nichts mehr voneinander wissen, dann kann auch keine soziale Wechselwirkung zustande kommen[25].

Das Merkmal des Wissens umeinander und um die Gemeinsamkeit eines intentionalen Gehaltes bezeichnet also eine notwendige Bedingung der sozialen Wechselwirkung. Wenn zwei Fischer bei dichtem Nebel mit ihren Booten zusammenstoßen, weil sie einander überhaupt nicht bemerkten, und beide sofort untergehen, ohne vorher noch die Ursache des Unglückes

---

[24] Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922, S. 430 (im folgenden zitiert als W-L).

[25] Vergl. E. Welty, a. a. O., S. 171 und 209: „Gemeinschaft unter Menschen wird und besteht nicht in bloßer Gemeinsamkeit des Seins. Übereinstimmung und Gleichheit im Sein geben nur die Grundlage, die notwendige Voraussetzung.“ Denn: „Gemeinschaft ist Betätigungseinheit.“

zu erkennen, dann liegt hier auch eine Art Wechselwirkung vor, aber diese ist durch kein Wissen voneinander und von einem gleichen intentionalen Gehalt bedingt. Im Gegenteil, sie wäre in dieser Weise gerade durch ein solches Wissen verhindert worden[26]. Wir haben hier also einen Fall nur körperlicher Wechselwirkung. Diese aber bildet kein notwendiges Merkmal einer Sozialverbindung, sondern nur die geistige Wechselwirkung, d. h. die durch das Wissen mehrerer Menschen voneinander und von einem gleichen intentionalen Gehalt bedingte Wechselwirkung zwischen ihnen. Wenn wir also von „sozialer Wechselwirkung" sprechen, meinen wir stets eine in dem umschriebenen Sinne geistige Wechselwirkung. „Gerade darin", schreibt Kistiakowski[27], „besteht das Wesen der menschlichen Gesellschaft im Gegensatz sogar zu den dauernden tierischen Verbindungen, daß die Gemeinschaft zwischen den Individuen bei den Menschen vorwiegend geistigen Charakters ist, also im Bewußtsein ihrer Mitglieder lebt." M. Weber sagt[28]: „Nicht jede Art von Wechselwirkung", sondern nur solche mit „gegenseitiger sinnhafter Bezogenheit" ist „Gemeinschaftshandeln". Damit macht auch M. Weber die geistige Wechselwirkung zu einem Wesensmerkmal alles sozialen Geschehens. Denn „Gemeinschaftshandeln" bedeutet bei ihm ja nicht: Handeln einer „Gemeinschaft" im engeren Sinne eines bestimmten Typus von Sozialverbindung überhaupt (etwa im Sinne von Tönnies) oder Handeln in einer solchen „Gemeinschaft". „Gemeinschaftshandeln" ist bei M. Weber der weiteste Begriff sozialen Verhaltens schlechthin[29].

---

[26] Wir ziehen dieses von G. Walther gebrachte Beispiel einer rein körperlichen Wechselwirkung dem Beispiel M. Webers (a. a. O., S. 417) von dem ungewollten Zusammenprall zweier Radfahrer vor, weil dieses keinen reinen Fall abolut sinnfreier Wechselwirkung darstellt. Die etwaigen vorherigen Versuche der beiden Radfahrer, einander auszuweichen, schließen ja geistige Wechselwirkungen ein, wie auch ihre nachherigen Auseinandersetzungen. Das Beispiel Walthers von den beiden Fischern ist dagegen ein ganz reiner Fall nur körperlicher Wechselwirkung.

[27] a. a. O., S. 203. Vergl. ferner E. Welty, a. a. O., S. 118 f. u. 122.

[28] a. a. O., S. 430.

[29] a. a. O., S. 417 u. 430. Das „Gemeinschaftshandeln" teilt er weiter ein in „bloßes Gemeinschaftshandeln", „vergesellschaftetes" (d. h. an

Fassen wir zusammen: Soziale Wechselwirkung ist immer geistige Wechselwirkung; denn sie stellt eine doppelseitige Beziehung zwischen mehreren Menschen dar, die einen gleichen intentionalen Gehalt gemeinsam haben und um diese Gemeinsamkeit auch wissen. In dieser Bestimmung der sozialen Wechselwirkung sehen wir also die drei ersten oben angeführten Wesensmerkmale miteingeschlossen. Wir können also Kistiakowki beistimmen, wenn er ausführt[30], daß die „psychische Wechselwirkung" das eigentliche und wichtigste Merkmal des sozialen Lebens ist. Die „lebendige geistige Wechselbeziehung" ist, wie Spann[31] sagt, die „soziale Urtatsache". Sie wird daher mit Recht von H. Kantorowicz[32] als die „konstitutive Kategorie der Soziologie" bezeichnet.

d) Wir haben oben schon angedeutet, daß das Wissen umeinander in einer Sozialverbindung konkret oder allgemein, und die Wechselwirkung direkt oder indirekt sein kann. Es bleibt uns noch darzulegen, inwieweit einerseits ein allgemeines Wissen umeinander das konkrete, und andererseits eine indirekte Wechselwirkung die direkte ersetzen kann, ohne daß die Zugehörigkeit der in solchen Beziehungen stehenden Personen zur selben Sozialverbindung aufgehoben wird.

Bei unserer bisherigen Beschreibung der Sozialverbindung lag es nahe, sich zur Veranschaulichung die einfachsten Fälle vorzustellen: also das Ich-Du-Verhältnis wie z. B. Freundschaft oder Ehe, oder einen kleinen Kreis von soziierten Personen, in dem — bei gleichem intentionalen Gehalt — jeder jeden kennt und daher auch jeder mit jedem in direkter Wechselwirkung stehen kann, also das, was Th. Litt[33] den „geschlossenen Kreis . . . in reiner Gestalt"

---

einer gesatzten Ordnung orientiertes) Handeln, „Einverständnishandeln" usw.

[30] a. a. O., S. 24, 26, 77, 80, 82 ff., 128 u. 143.

[31] a. a. O., S. 170.

[32] Der Aufbau der Soziologie, in: Hauptprobleme der Soziologie, I., S. 78.

[33] a. a. O., S. 236 ff.; graphisch darstellen ließe sich dieser Typus jedoch besser als durch einen Kreis durch ein Vieleck, in welchem von jeder Ecke Linien zu jeder anderen Ecke laufen (nicht nur zu den benachbarten

nennt. Eine phänomenologische Beschreibung der Sozialverbindung überhaupt muß aber auf alle Fälle von Sozialverbindung passen. Darum nannten wir oben S. 37 bei den Fällen, an die wir zur Veranschaulichung denken können, nicht nur Verbindungen, die nur wenige Personen umfassen, wie z. B. Ehe, Freundschaft und ähnliche, sondern auch Religionsgemeinschaften, staatliche Herrschaftsverbände und dergl. In den großen Religionsgemeinschaften und Staaten, die wir kennen, ist es aber unmöglich, daß jeder jeden kennt, und jeder mit jedem in direkter Wechselwirkung steht. Unmöglich ist das erstens wegen der allzu großen Mitgliederzahl und zweitens wegen der Fortdauer solcher Sozialverbindungen durch viele Generationen hindurch. Im „Querschnitt" und im „Längsschnitt" durch eine solche Sozialverbindung ist also die persönliche Verbindung eines jeden mit jedem unmöglich. Betrachten wir zunächst die Ausweitung des „geschlossenen Kreises" in der Dimension des Nebeneinander (simultane Erweiterung), so ergibt die graphische Darstellung ein Vieleck mit einer so hohen Zahl von Eckpunkten, daß es technisch unmöglich werden kann, alle Verbindungslinien zwischen allen Punkten so einzutragen, daß sie noch einzeln erkennbar und das Ganze mit allen Linien überschaubar wäre. Dieser zwar nicht theoretischen aber praktischen Unmöglichkeit der graphischen Darstellung entspricht im Gebiet des durch sie zu veranschaulichenden Soziallebens die Tatsache, daß es ein Maximum sozialer Beziehungen gibt, „bei dem auch die größte Kapazität menschlichen Verstehens halt machen muß"[34] — und also auch keine direkte Wechselwirkung mehr möglich ist.

Dennoch nennen wir mit Recht einen großen Staat oder eine große Religionsgemeinschaft „Sozialverbindung". Kann nicht jeder konkret um jeden in dieser Sozialverbindung wissen, so hat doch jeder das mehr oder weniger deutliche Be-

---

Ecken). Aber auch solche Darstellungen hätten ihre Mängel, da die Verbindungslinien in diesen Figuren außer beim gleichseitigen Dreieck niemals alle gleich lang sein können, während es doch denkbar ist, daß in einer Sozialverbindung eventuell alle Personen in einem gleich „nahen" Verhältnis zueinander stehen.

[34] Th. Litt, a. a. O., S. 268.

wußtsein, daß „noch viele andere" außer denen, die er persönlich kennt, zu diesem Staat, zu dieser Religionsgemeinschaft gehören. Und kann somit nicht jeder zu jedem in direkte Wechselwirkung treten, so ist außer dem gemeinsamen intentionalen Gehalt doch als ein verbindender Faden noch das da, was Th. Litt die „soziale Vermittlung" nennt. Damit ist nun nicht gemeint der Bericht, der in irgendeiner Form dem einen Mitglied einer Sozialverbindung über ein anderes Mitglied vermittelt wird. Denn der Bericht liefert ja konkretes Wissen um den anderen und ermöglicht so also unter Umständen direkte soziale Wechselwirkung. „Soziale Vermittlung" besteht darin, daß ein Mensch als Mittelglied, geleitet von dem gleichen intentionalen Gehalt, in dem er sich mit dem einen Menschen trifft, und geformt in seinem Erlebnisstrom durch die dabei eingegangene seelische Wechseleinung, sich an ein anderes Mitglied wendet, das von jenem, mit dem der erste Kontakt hergestellt wurde, höchstens in allgemeiner Form weiß, jetzt aber durch die direkte soziale Wechselwirkung mit dem Mittelglied indirekt auch mit dem Sozialerleben des unbekannten Dritten in Berührung kommt und in seinem eigenen Erleben dadurch mitbestimmt wird. Dabei ist, wohl gemerkt, angenommen, daß das Mittelglied keinen Bericht über jenen unbekannten Dritten gibt; die Vermittlung ist schon dadurch gegeben, daß das Erleben des Dritten als eine Spur, eine „geistige Hinterlassenschaft" in dem Mittelgliede unausgesprochen „weiterlebt"[35]. Aber solche „soziale Vermittlung" ist an sich

---

[35] Vergl. was Scheler (a. a. O., S. 158) über die moralische Mitverantwortlichkeit der menschlichen Person sagt: „Es gibt keine noch so kleine moralische Regung, die nicht wie der Stein, der ins Wasser fällt, unendliche Kreise um sich zöge — und auch diese Kreise werden nur für das rohe, unbewaffnete Auge schließlich unsichtbar. Schon der Physiker kann sie viel weiter verfolgen — und wie weit erst vermag es der allwissende Gott! Die Liebe des A zu B erweckt nicht nur — wenn kein hemmender Grund vorliegt — Gegenliebe bei B zu A, sondern läßt auch im Herzen des gegenliebenden B notwendig die Tendenz an erwärmender, lebenweckender Liebeskraft überhaupt, also auch seine Liebe zu C und D natürlich wachsen; und so geht der Strom im moralischen Universum weiter von C zu D zu E und F — ins Unendliche. Und dasselbe gilt für Haß, Ungerechtigkeit, Unkeuschheit und jede Art von Sünde. Jeder

nur Wirkung in einer Richtung und begründet deshalb allein niemals eine Sozialverbindung, die ja stets eine zweiseitige Beziehung darstellt. Erst wenn die soziale Vermittlung auch in umgekehrter Richtung geschieht, liegt Wechselwirkung vor und zwar indirekte Wechselwirkung.

Nun ist zu beachten, daß auch durch solche indirekte Wechselwirkung (im Sinne einer doppelseitigen sozialen Vermittlung) allein eine Sozialverbindung noch nicht zusammengehalten werden kann. Denn zum mindesten muß jedes Mittelglied mit den beiden ihm „am nächsten" stehenden Gliedern in unmittelbarer Wechselwirkung stehen, um überhaupt vermitteln zu können. Diese Stellen direkter Wechselwirkung, und also auch konkreten Wissens umeinander, sind in einer Sozialverbindung niemals zu ersetzen durch bloß allgemeines Wissen um „die anderen" und durch nur indirekte Wechselwirkung.

Damit ist die eine Art der Erweiterung des „geschlossenen Kreises", nämlich die in der Breiten-Dimension, grundsätzlich geklärt. Bei der Erweiterung einer Sozialverbindung in der Dimension des Nacheinander (sukzessive Erweiterung) liegt die Sache jedoch nicht so einfach. Zunächst ist es uns auch ohne wissenschaftliche Analyse gewiß, daß eine länger dauernde Sozialverbindung nicht deshalb aufhört, dieselbe Sozialverbindung wie früher zu sein, weil bisherige Mitglieder durch den Tod oder aus anderen Gründen ausscheiden und neue hinzukommen, selbst wenn dieser Prozeß des Ausscheidens und Neuaufnehmens so weit fortgeschritten ist, daß von den ursprünglichen Mitgliedern keines mehr in der Sozialverbindung ist. Auf jeder Stufe dieses Prozesses ist ein Teil aus der jeweiligen Gesamtzahl der Mitglieder als Vermittler tätig gegenüber den Ankömmlingen zur Erhaltung des gemeinamen Erlebens, in das ja auch etwas vom Erleben der Ausgeschiedenen eingegangen ist. Diesen Zusammenhang hat Th. Litt durch folgendes Schema dargestellt, bei dem a b c d e die ursprünglichen, aber nacheinander ausscheidenden Mitglieder, v w x y z die nacheinander hinzukommenden Mitglieder sind:

---

von uns war bei einer unermeßlichen Fülle von guten wie schlimmen Dingen mittätig, von denen er keine Ahnung hat, ja haben kann und für die er gleichwohl vor Gott die Mitverantwortung trägt."

I.	Stufe:	a	b	c	d	e
II.	„	v	b	c	d	e
III.	„	v	w	c	d	e
IV.	„	v	w	x	d	e
V.	„	v	w	x	y	e
VI.	„	v	w	x	y	z

Auf der letzten Stufe ist ein totaler Austausch der ursprünglichen Besetzung erreicht, aber durch alle Stufen hindurch herrscht ein ununterbrochener Erlebniszusammenhang. Durch welches seelisch-geistige Geschehen wird dieser Zusammenhang nun im einzelnen hergestellt? Das ergibt sich uns erst bei der genaueren sozialpsychologischen Analyse dieses Zusammenhanges. Innerhalb jeder Stufe ist der Zusammenhang garantiert durch die direkte und indirekte Wechselwirkung der Personen aufeinander. Woraus aber resultiert der Zusammenhang zwischen den einzelnen Stufen? Nehmen wir als Beispiel die Stufen I und II des Schemas! Die „alten" Mitglieder der Stufe II, also b c d und e waren mit dem ausgeschiedenen Mitglied a in direkter und indirekter Wechselwirkung verbunden, niemals aber das neue Mitglied v. Wird dann nicht durch die verbliebenen Mitglieder eine indirekte Wechselwirkung zwischen v und a ermöglicht? Nein, denn wohl ist eine indirekte Wirkung des a auf v, aber keinesfalls eine Wirkung des v auf a möglich, weil a eben nicht mehr da ist. Es besteht also hier nur die einseitige Beziehung der einfachen „sozialen Vermittlung", aber keine Wechselwirkung. Nur in einem abgeschwächten und dazu noch umgedeuteten Sinne könnte man hier von einer solchen reden, wenn man zu der realen Wirkung der früheren auf die späteren Mitglieder noch eine Wirkung in umgekehrter Richtung annähme, die Th. Litt[36] so umschreibt: „es sei der wenn auch noch so unbestimmte Gedanke an die Kommenden, ein ahnendes Vorwegnehmen des Lebens, das demnächst einmal den gleichen Kreis erfüllen werde, ein Gefühl der Verantwortung, welche die Gegenwart gegenüber dieser Zukunft zu tragen habe — dieses und ähnliches sei wenigstens mitbestimmend für Tun

[36] a. a. O., S. 272.

und Lassen, Ordnen und Gestalten derjenigen Persönlichkeiten, in denen jeweils das Leben des Ganzen seinen Bestand habe." Aber hier ist ja nicht die Realität der Späteren wirksam, sondern nur der Gedanke an sie. Der Quellpunkt solchen umformenden Erlebens liegt in den früheren Mitgliedern selbst, nicht in den später erst hinzukommenden, eventuell jetzt noch gar nicht lebenden Menschen. Eigentliche Wechselwirkung ist in direkter wie indirekter Form immer nur möglich zwischen gleichzeitig Lebenden. Bei der sukzessiven Erweiterung einer Sozialverbindung kommt also notwendig neben die direkte und indirekte Wechselwirkung noch die einseitige „soziale Vermittlung" als Einschlag in das verknüpfende Band zwischen dem Früher und dem Später. Ja es kann sein, daß die einseitige soziale Vermittlung mehr Fäden zu dem Bande liefert als die Wechselwirkung, wenn nämlich die Mehrzahl der Mitglieder auf einmal durch neue ersetzt wird, also im obigen Schema auf die Stufe I gleich die Stufe V folgte. Bleibt der gemeinsame intentionale Gehalt der gleiche, was ja hier immer vorausgesetzt wird, dann haben wir es auf der neuen Stufe mit der gleichen Sozialverbindung zu tun wie auf Stufe I. Das Band, das die Mitglieder der Stufe I mit denen der Stufe V verknüpft, besteht aus den Fäden der einseitigen sozialen Vermittlung, die von jedem der ausgeschiedenen Mitglieder auf jedes der neuen einwirkt, und aus der direkten Wechselwirkung, in der das Mitglied e mit den ausgeschiedenen Mitgliedern stand. Nur weil diese direkte Wechselwirkung vorlag, ist überhaupt jene vielfache soziale Vermittlung zu den neuen Mitgliedern möglich und die Identität der Sozialverbindung auf beiden Stufen gesichert. Wenn aber auf Stufe I gleich die Stufe VI folgte, d. h. also, wenn die alten Mitglieder erst alle ausschieden, m. a. W. die Sozialverbindung sich auflöste und danach ganz andere Menschen ohne jede direkte Verbindung mit den früheren eine Sozialverbindung (wenn auch mit dem gleichen intentionalen Gehalt und eventuell gar unter dem gleichen Namen) eingingen, hätten wir es soziologisch mit einer neuen Sozialverbindung zu tun. Wie diese durch keine direkte Wechselwirkung mit der alten verbunden ist, so auch durch keine indirekte Wechselwirkung mehr, denn

diese ist wie gesagt nur möglich bei einem Minimum von direkter Wechselwirkung.

e) Nun sehen wir aber leicht, daß nicht bei jeder Sozialverbindung diese Wechselwirkung dauernd aktuell ist. Eine Sozialverbindung besteht auch in den Intervallen noch weiter, während derer keiner der Soziierten sich in einem intentionalen Erleben an den anderen wendet, ja sie hört auch noch nicht deshalb zu bestehen auf, weil nicht jeder der Soziierten ununterbrochen an einen anderen denkt. Es kann etwas zwischen den Soziierten bestehen bleiben, was gleichsam unterhalb der an der Oberfläche sichtbaren aktuellen Wechselwirkungen liegt und die Sozialverbindung auch dann noch zusammenhält, wenn die aktuellen Wechselwirkungen durch kleinere oder größere Intervalle getrennt sind. Worin besteht dieses „unsichtbare Band"? Oder anders gewendet: wodurch scheidet im soziologischen Sinne ein Mitglied aus einer Sozialverbindung aus, bzw. wodurch löst sich eine Sozialverbindung als Ganzes auf?

Da wir hier phänomenologische Wesensbeschreibungen vornehmen wollen und deshalb auch schon gesagt haben, daß wir eine ganz beliebige Sozialverbindung uns dabei vorstellen dürfen (also nicht nur organisierte, durch Verfassung, Statut oder dergl. „geformte" Sozialverbindungen), können wir jetzt das Ausscheiden eines Mitgliedes oder die Auflösung der ganzen Sozialverbindung nicht einfach in dem juristischen Ausscheiden eines Mitgliedes bzw. in der rechtlichen Auflösung der ganzen Verbindung sehen. Denn diese Vorgänge sind ja nicht bei allen Sozialverbindungen möglich, sondern nur bei solchen, denen eine „gesatzte Ordnung" (M. Weber) eigen ist. Eine solche Auflösung ist ein juristischer, kein soziologischer Begriff. Ein Sozialzusammenhang kann juristisch aufgelöst sein, aber dennoch in lebendiger seelisch-geistiger Wechselwirkung zwischen den betreffenden Menschen, d. h. also soziologisch, weiter bestehen.

Ist lebendige geistige Wechselbeziehung die konstitutive Kategorie der Soziologie, die „soziale Urtatsache", dann muß das Aufhören eines Sozialzusammenhanges (Ausscheiden eines Einzelnen oder Auflösung des Ganzen) irgendwie mit dem

Abnehmen oder Aufhören solcher geistiger Wechselwirkung gegeben sein.

Es ist also auch nicht nötig, zum Aufhören eines Sozialzusammenhanges im soziologischen Sinne zu fordern, daß im Erleben des oder der Ausgeschiedenen keine Spur der früheren gemeinsamen Erlebnisse mehr vorhanden sein dürfe. Auf Grund der „Einheit des Erlebnisstromes" in jedem Menschen (vergl. weiter unten S. 94 ff.) ist das ja geradezu ausgeschlossen. Th. Litt[37] umschreibt diese Unmöglichkeit, einmal Erlebtes völlig und für immer nicht nur aus dem Bewußtsein, sondern auch aus den unbewußten Wirkungszusammenhängen der Elemente des Erlebnisstromes eines Menschen auszuschließen, wie folgt: „Wie jedes Ich, sein Schicksal als ‚Erlebniszeit' durchwandelnd, immer das, was ‚in der Zeit' in seinem Rücken liegt, gleichwohl als Moment des eigenen Seins unablegbar mit sich trägt, so läßt sich auch das Erlebnis im geschlossenen Kreise nicht so abschütteln, wie man die äußere Zugehörigkeit zu ihm, die Teilnahme an seinem aktuellen Tun und Lassen von sich abtun, wie man sich in Gleichgültigkeit, Verachtung oder feindseligem Haß von ihm lösen mag. Wer einmal mit seinem seelischen Sein durch einen Lebenskreis hindurchgegangen ist, der bleibt ihm wie mit feinen Fäden, vielfach eigenem wie fremdem Blick verborgen, ewig verbunden. Ja, wie oft ist gerade der grimmige Haß, mit dem der Geschiedene auf die Gemeinschaft hinblickt, der er aufgesagt, nichts anderes als der zornige Unmut darüber, daß die Lösung des äußeren Bandes nicht zugleich auch der inneren Zugehörigkeit ein Ende bereitet hat. . . . Durch die freie Verfügung über seinen Leib ist der Mensch in den Stand gesetzt, dem Zustrom bestimmter wesengestaltender Einflüsse plötzlich Halt zu gebieten; nicht Halt gebieten kann er dem lebendigen und eigenmächtigen Fortwirken dessen, was sich einmal in seine Seele eingenistet hat."

Das Aufhören der geistigen Wechselwirkung, von der allein Entstehung und Fortdauer einer Sozialverbindung entscheidend

---

[37] a. a. O., S. 251.

abhangen, kann nun auf verschiedene Weise und in verschiedenem Tempo vor sich gehen. Die intensivste „seelische Verkettung" ist gegeben während der aktuellen Wechselwirkung aufeinander. Die erste Stufe der Loslösung voneinander besteht also darin, daß keine aktuelle Wechselwirkung die Mitglieder mehr miteinander verbindet, also z. B. im Falle einer räumlichen Trennung (Auswanderung oder dergl.), die durch keine Botschaften aneinander oder sonstwie überbrückt wird, obwohl die räumlich Getrennten noch eine intensive Einstellung aufeinander behalten und sich daher auch mehr oder weniger oft in ihrem aktuellen inneren Erleben aufeinander richten. Aber weil sie dieses aufeinander gerichtete fremdpersonale Erleben nicht mehr voneinander „vernehmen", kommt keine aktuelle Wechelwirkung zustande. Es liegt eine nur „habituelle" Wechselwirkung vor, genauer gesagt: ein Fortdauern der Folgen einer früheren aktuellen Wechselwirkung.

Nun kommt es aber vor allem darauf an, auf welche Weise die Getrennten auseinander gegangen sind bzw. jetzt noch zueinander stehen: in Sympathie oder Antipathie. Es gibt somit auf dieser ersten Stufe der Loslösung voneinander zwei Hauptmöglichkeiten, die aber in bezug auf den Grad der Loslösung durchaus nicht gleichwertig nebeneinander stehen. Ist trotz des Aufhörens jeder aktuellen Wechselwirkung eine sympathische Hinneigung zueinander geblieben, dann ist die Auflösung noch am wenigsten weit fortgeschritten. Die Sozialverbindung kann jederzeit, sobald die äußeren Bedingungen wieder gegeben sind, aktualisiert werden, besteht also gleichsam latent noch fort.

Ein weiterer Grad der Auflösung wird schon erreicht, wenn die Soziierten in Feindschaft auseindergehen. Aber auch hier bleibt noch eine starke „seelische Verkettung" ineinander. Denn wie auch Kampf ein Sozialverhältnis ist (vergl. unten § 5 dieses Kapitels über Haß als geistige Berührung und Kampf als seelische Verkettung), so bleibt auch hier nach dem Aufhören der in den Kampfhandlungen enthaltenen aktuellen Wechselwirkungen noch ein latentes Sozialverhältnis bestehen, solange die feindselige Haltung zueinander nicht völlig abgeklungen ist und einer reinen Gleichgültigkeit gegeneinander

Platz gemacht hat. Der Kampf ist vorüber, aber die Feindschaft bleibt. Sie ist ein latentes Kampfverhältnis.

Eine neue, und zwar die entscheidende Stufe erreicht der Auflösungsprozeß der Sozialverbindung, wenn er über die erste Stufe, auf der immer noch eine latente Sozialverbindung gegeben war, hinausgeht in ein Stadium, in dem die früher Soziierten nicht nur nicht mehr sich aufeinander richten in ihren (von dem früheren Partner freilich nicht vernommenen) aktuellen inneren Erlebnissen, sondern auch keine intensive Einstellung freundlicher oder feindlicher Art zueinander bewahrt haben, sondern sich gleichgültig geworden sind. Hier löst die seelische Verkettung erst vollständig sich auf, und daher kann erst hier von einer restlosen Auflösung der Sozialverbindung gesprochen werden. Es gibt aber Grade der Gleichgültigkeit. Daher ist der Übergang vom latenten Bestehen einer Sozialverbindung zu ihrer vollen Auflösung ein fließender. Am leichtesten findet er statt bei einer Sozialverbindung, die vorwiegend äußerlicher Art war, bei der die Soziierten sich schon während des aktuellen Bestehens der Verbindung ziemlich gleichgültig waren, also bei der „Gesellschaft" im spezifischen Sinne. (Vergl. darüber weiter unten S. 69 ff. und S. 123 ff.)

Durch die Herausarbeitung der direkten geistigen Wechselwirkung als des wesentlichsten Merkmales aller Sozialverbindungen erweist sich uns klar, daß das Sozialleben zur Welt des Geistes gehört und die Soziologie eine „Geisteswissenschaft" ist. Immer findet sie ihren eigentlichen Gegenstand nur da, wo Menschen sich intentional zueinander verhalten. Den Begriff der Geisteswissenschaft werden wir nachher noch im allgemeinen und in bezug auf die Soziologie erörtern. Zuvor aber müssen wir noch einen Blick werfen auf eine Art von Erscheinungen des Soziallebens, die der Kennzeichnung des gesamten Soziallebens als eines geistbestimmten Geschehens zu widersprechen scheint.

§ 3. Exkurs über den Begriff der Masse.

a) Wenn wir das geistbestimmte Verhalten der Menschen als ein wesentliches Kennzeichen für das gesamte Gebiet der Soziologie hinstellen, ziehen wir dann die Grenzen nicht zu

eng? Fällt dann nicht eine bedeutsame Gruppe von Sozialvorgängen aus diesen so eng gezogenen Grenzen heraus? Wir meinen das Phänomen der Masse. Ist die Masse nicht mit Recht „geistlos" zu nennen? Ist hier nicht das breiteste Feld für die sogenannte „verständnisfreie Ansteckung"? Ist die Masse nicht gerade dadurch auf eine Stufe mit der tierischen Herde gestellt, also unter den Bereich, in dem überhaupt geistige Wechselwirkung möglich ist? Die Schilderungen, die G. Le Bon[38] von der Masse gegeben hat, könnten uns vielleicht veranlassen, sie als ein durchaus untergeistiges Phänomen aufzufassen.

Wir haben eben die soziale, d. h. die geistige Wechselwirkung näherhin so bestimmt, daß sie wenigstens ein Minimum von gegenseitigem Verstehen in jedem Falle einschließt. Menschliches Verstehen aber ist immer eine Funktion des Geistes. Wenn wir das geistige Leben in der Welt ausgelöscht denken, ist überhaupt kein menschliches Sozialleben mehr möglich. Wenn wir nun unter „Masse" solche Erscheinungen verstehen wollten, die ohne subjektive Sinnbezogenheit der Beteiligten aufeinander, ohne einen wenn auch noch so rudimentären Verständnisakt geschehen, dann müßten wir auch konsequenter Weise sagen: Masse ist gar kein soziologischer Begriff. Andererseits wäre es aber doch recht bedenklich, wenn wir die soziologischen Grundbegriffe von vornherein so eng bestimmt hätten, daß die im Sozialleben so bedeutsamen Erscheinungen der Massenbildungen und Massenaktionen dadurch aus dem Gebiet der Soziologie ausgeschlossen wären. Nun kommt es aber darauf an, was alles unter „Masse" verstanden wird.

b) Der Sprachgebrauch des Alltags verbindet mit diesem Wort die verschiedensten Bedeutungen. Es liegen jedesmal nicht unwichtige Bedeutungsunterschiede vor, wenn wir reden von den „breiten Massen" (im Gegensatz zu den „oberen Zehntausend") oder von „Massenorganisationen", „Massenauflauf", „Zeitalter der Masse" usw. Aber auch in der wissenschaftlichen Literatur ist der Sprachgebrauch nicht einheitlich. Der Hauptunterschied ist der, daß einmal unter „Masse" eine

---

[38] Psychologie der Massen, deutsch von R. Eisler, 1919.

in sich verbundene Gruppe und das andere Mal eine bloße Menge zusammenhangloser Individuen verstanden wird[39]. Im letzteren Sinne bezeichnet Sombart[40] die Bevölkerung der modernen Großstädte als „Masse". Denn die „Massen" sind bei ihm die zusammenhanglosen amorphen Bevölkerungshaufen namentlich in den modernen Großstädten, die aller inneren Gliederung bar, vom Geist, d. h. von Gott verlassen, eine tote Menge von lauter Einsen" bilden. Es wäre freilich zu prüfen, ob hier wirklich bloße Mengen von lauter Einsen vorliegen oder nicht doch irgendeine Art von echter Vergesellschaftung, also eine innere Verbundenheit, wenn auch in noch so loser Form, und ob dieses Beispiel nicht mit der Tönniesschen Kategorie der „Gesellschaft" zu erfassen ist. Aber sehen wir davon ab, wie es sich mit diesem Beispiel verhält! Jedenfalls ist eine „tote Menge von lauter Einsen", eine bloß „numerische Gruppe", wie Fr. Oppenheimer[41] das nennt, was bloß durch „Addition gesellschaftlich gar nicht verbundener Individuen" entsteht, überhaupt nichts Soziales, überhaupt keine Art von Vergesellschaftung, sondern das gerade Gegenteil. „Masse" ist nur dann ein soziologischer Begriff, wenn das von ihm gemeinte Phänomen eine innere Verbundenheit der Menschen einschließt.

„Masse" als Gruppe von Menschen, die in einer ganz bestimmten Weise innerlich verbunden sind, und „Masse" als bloß statistische Menge sind begrifflich scharf zu scheiden. Sonst entstehen so widerspruchsvolle Beschreibungen der „Masse" wie in dem Artikel über „Masse" im Staatslexikon[42]. Da heißt es zunächst: „Zwischen den einzelnen Gliedern fehlt jeder innere Zusammenhang; keiner versteht den anderen. Ein Gefühl seelischer Verbundenheit . . . ist nicht vorhanden"[43]. Dann

[39] Über diesen Unterschied vergl. auch Th. Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, 1934, S. 265.

[40] Der proletarische Sozialismus. I. 1924, S. 99 f.

[41] System der Soziologie, I. 2, 1923, S. 738.

[42] Staatslexikon der Görresgesellschaft, III., 1929, Art. „Masse" von W. Hack, S. 1207 ff.

[43] Vergl. auch E. Stein, a. a. O., S. 218: „Die Masse ist ein Zusammen sich gleichförmig verhaltender Individuen. Es fehlt an einer inneren Einheit, aus der heraus das Ganze lebte."

aber wird von dem Sportplatz- oder Theater-Publikum, das als eine Art der Masse angeführt wird, gesagt: hier könne sich „ein Gefühl der Zusammengehörigkeit entwickeln", und von der revolutionären Masse: es bilde sich bei ihren „Gliedern" ein „exklusiver Verneinungswille stärkster Wir-Verbundenheit".

c) Die „Wir-Verbundenheit" ist im soziologischen Begriff der Masse immer enthalten, sonst haben wir es eben nicht mit dem soziologischen Masse-Begriff zu tun. Worin aber besteht jene Verbundenheit? Wodurch wird sie bewirkt? Vielleicht nur durch gefühlsmäßige „verständnisfreie Ansteckung", wie Scheler[44] meint? — Nein! Denn solange nur eine solche „verständnisfreie Ansteckung" vorliegt, kann höchstens von einer „latenten Masse"[45] gesprochen werden, besser aber von einer „Vorstufe" zur eigentlichen Massenkonstitution. Zu dieser gehört wesentlich das Bewußtsein der großen Zahl, denn die beiden Merkmale: Steigerung des Machtgefühls und Minderung der individuellen Verantwortung sind ohne das Bewußtein der großen Zahl gar nicht möglich[46]. Die verständnisfreie Ansteckung aber schließt, wenn sie in ganz reiner Form vorliegt, jedes auch noch so dunkle Bewußtsein davon, daß „die anderen" auch so fühlen, wollen, denken, geradezu aus. Hier ist, wie Scheler[47] selber sagt, charakteristisch, „daß ein gegenseitiges ‚Verstehen' völlig fehlt. Ja, je reiner ein solcher Fall ist, je weniger ein rudimentärer Verständnisakt dabei mitwirkt, desto klarer ist hier gerade der eigenartige Tatbestand gegeben, daß der Mitmachende die durch sein Mitmachen in ihm entstandenen Erlebnisse für seine ursprünglich eigenen Erlebnisse hält, d. h. sich der Kontagion, der er unterliegt, überhaupt nicht bewußt

---

[44] Der Formalismus in der Ethik, 1916, S. 547, und: Wesen und Formen der Sympathie, 1923, S. 25 f.

[45] Über „latente" und „wirksame Masse" vergl. G. Colm, Die Masse, in: Archiv f. Sozialwissensch. u. Sozialpol., 52. Bd., 1924, und Art. „Masse", in: Vierkandts Handwörterbuch, S. 353 ff. Vergl. ferner W. Vleugels, Der Begriff der Masse, in: Jahrb. f. Soz., II., 1926, und: Die Masse, in: Beiträge zur Beziehungslehre, 1930, herausg. von L. v. Wiese. Vergl. ferner Th. Geiger, Die Masse und ihre Aktion, 1926.

[46] Vergl. Colm.

[47] Wesen und Formen der Sympathie, S. 8 f.

wird.“ Zur Konstitution der Masse muß nun zwar nicht die Erkenntnis kommen, daß die eigenen Erlebnisse durch ein „Einströmen fremder Zuständlichkeit“ (E. Stein) geweckt wurden, wohl aber das Bewußtsein, daß die anderen auch so fühlen, wollen, denken. Das allen Beteiligten gemeinsame, auch dem „Letzten“, d. h. dem Primitivsten noch zugängliche Niveau des Intellekts und der Gefühle[48] mag mit Rücksicht auf jenen „Letzten“ noch so niedrig sein, immer liegt diese Plattform des Ausgleiches noch im Bereich g e i s t i g e r Funktionen, intentionaler Akte des Erkennens oder Fühlens[49]. Rein sinnliche Gefühle allein können niemals eine Sozialverbindung begründen, auch keine „Masse“ im soziologischen Sinne. Der monadische Charakter der Individuen wird durch gleichartige sinnliche Gefühle niemals aufgehoben. Erst wenn ein „geistiger Blick“ durch die sinnlichen Erlebnisse hindurchgeht, können sie zur Konstitution einer Sozialverbindung beitragen, auch wenn es sich bei dieser nur um eine Masse handelt. Was Sombart[50] ganz allgemein von den menschlichen Sozialverbindungen sagt, gilt also auch von der Massenbildung: „Was nun das menschliche Zusammenleben grundsätzlich unterscheidet von allem übrigen, ist . . . seine Geisthaftigkeit . . .; die Menschen sind im Geiste miteinander verbunden. Was sie eint, ist irgendwelcher Sinn.“ Die Massenbildungen bei Straßenaufläufen, revolutionären Aktionen und dergl. sind von diesem Gesetz nicht ausgenommen. Denn: alle „sozialen Gebilde, deren Elemente psychisch-geistige Individuen sind, werden in ihrer Struktur sowohl durch den psychischen als durch den geistigen Charakter ihrer Elemente bestimmt, die Möglichkeit ihrer Existenz aber verdanken sie lediglich der bindenden Kraft des Geistes“[51]. Die geistige Wechselwirkung ist also ein Wesensmerkmal a l l e r Sozialverbindungen.

Das richtige Verständnis des sozialphilosophischen Grundbegriffes der geistigen Wechselwirkung ist gefährdet durch

---

[48] Vergl. Vleugels, a. a. O.

[49] Vergl. K. Dunkmann, a. a. O., S. 238 f.

[50] Art. „Grundformen des menschlichen Zusammenlebens“, in: Vierkandts Handwörterbuch, S. 221 f.

[51] E. Stein, a. a. O., S. 268.

naheliegende Analogien aus dem Bereich der Körperwelt. Vor allem besteht die Gefahr, die soziale Wechselwirkung als einen gleichsam mechanischen Vorgang in der Weise von Stoß und Gegenstoß aufzufassen. Wir müssen also unsere Analyse der Sozialverbindung noch weiter vortreiben, um die rechte Auffassung des Begriffes der sozialen Wechselwirkung zu gewinnen.

§ 4. Soziale Wechselwirkung und Wechseleinung.

Alle Sozialverbindungen sind entweder „Gemeinschaft" oder „Gesellschaft". F. Tönnies, dem diese Ausdrücke ihre Verbreitung in der sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Literatur verdanken, nennt daher Gemeinschaft und Gesellschaft die „Grundbegriffe der reinen Soziologie". Indem wir nun das Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft näher untersuchen, gewinnen wir zugleich den Ansatzpunkt für ein tieferes Verständnis des Begriffes der sozialen Wechselwirkung.

a) Die Aufstellung jener beiden Grundbegriffe bei Tönnies ist nicht als eine Nebeneinanderordnung zweier voneinander unabhängiger Arten der Sozialverbindungen gemeint. Er sagt[52]: „Kein Wesenwille ohne Kürwille, worin er sich ausdrückt, und kein Kürwille ohne Wesenwillen, worauf er beruht". Das bedeutet kein beliebig umkehrbares Verhältnis der auf Wesenwille bzw. Kürwille zurückgehenden Gemeinschaft und Gesellschaft, sondern einen eindeutigen ontischen Vorrang der Gemeinschaft. Auf ihr soll ja die Gesellschaft „beruhen". Diesen wesensmäßigen Vorrang der Gemeinschaft vor der Gesellschaft betonen auch viele andere Sozialphilosophen, z. B. Vierkandt[53], Litt[54], Scheler[55]. „Gesellschaftliche" Zusammenhänge können nur zustande kommen „auf der Grundlage und unter Voraussetzung der ‚gewachsenen' Einungen . . . ein in sich selbst ruhender Bestand ist ihnen versagt". „Alle mögliche Gesellschaft", so sagt Scheler, „ist also durch

---

[52] a. a. O., S. 131.

[53] Gesellschaftslehre, S. 261.

[54] a. a. O., S. 410 f.

[55] Wesen und Formen der Sympathie, S. 144, Der Formalismus usw., S. 552.

Gemeinschaft überhaupt fundiert". Das gilt sowohl für die Weise der gegenseitigen Verständigung wie auch für eine gemeinsame Willensbildung in der Gesellschaft. In bezug auf diesen letzten Punkt führt Scheler aus: Das auch im gesellschaftlichen Verhältnis sich vollziehende Erlebnis des verpflichtenden Charakters von Versprechungen und Verträgen kann nicht in infinitum auf andere früher liegende Versprechungen und Verträge zurückgeführt werden, sondern beruht letztlich auf dem Erlebnis einer wenn auch noch so zuammengeschrumpften Solidarität, also eines Minimums von Gemeinschaft. — Gemeinsame Willensbildung aber setzt Verständigung voraus. Während nun auf dem Boden der Gesellschaft diese Verständigung durch Analogieschlüsse vollzogen wird, durch die das innere Erleben der anderen ermittelt wird[56], so können doch die Prämissen, deren sich diese Analogieschlüsse bedienen, nicht in infinitum auf andere Analogieschlüsse zurückgeführt werden. Jene Prämissen und ihr Gehalt gehen vielmehr zurück auf ein bestimmtes „Miteinandererleben und seinen Gehalt", also auf ein zugrunde liegendes Gemeinschaftsverhältnis. Hier liegt der tiefste Sinn des Satzes: Gemeinschaft vor Gesellschaft. Zu einer gemeinsamen Willensbildung kommt es noch lange nicht in jeder Sozialverbindung, ohne ein Mindestmaß von Verständigung aber ist überhaupt keine Sozialverbindung möglich. Damit ist die wesensnotwendige Fundierung aller Sozialverbindungen in der Gemeinschaft eines bestimmten Miteinandererlebens erwiesen.

Scheler[57] sagt nun, das Gesetz von der notwendigen Fundierung aller „gesellschaftsmäßigen Analogieschlüsse" in miteinandererlebten „materialen Prämissen" gelte „nur von den beiden Wesensstrukturen sozialer Verbundenheit". Es solle nicht besagen, daß mehrere „gesellschaftlich" verbun-

---

[56] Vergl. Scheler, Vom Umsturz der Werte, 1919, II., S. 259: „In der ‚Gesellschaft' ist der andere zunächst von außen gesehen, ist ein sich verändernder Körper, ‚hinter' dem Gedanken, Gefühle, Entschlüsse wohnen, die erst mühsam zu ‚erschließen' sind. Der ‚Hintergedanke' wird hier zur Form des Gedankens überhaupt."

[57] Der Formalismus in der Ethik, S. 552 f.

dene Menschen auch tatsächlich in irgendeinem Maß „gemeinschaftlich" miteinander verbunden seien. Um ein „gesellschaftliches" Verhältnis miteinander zu haben, müßten sie durchaus nicht auch miteinander, sondern nur mit irgendjemand irgendwann einmal in einer Gemeinschaftsbeziehung gestanden haben. Hierin können wir Scheler nicht folgen. Erstens ist uns jener Satz: Gemeinschaft vor Gesellschaft ein Wesensgesetz. Gerade ein solches aber liegt doch nur vor, wenn der in dem Satz behauptete Zuammenhang auch von jedem empirischen Fall von Sozialverbindung gilt. Das kommt besonders in der Formulierung jenes Zusammenhanges bei Tönnies zum Ausdruck. Er schreibt[59], daß die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft als „Normalbegriffe" (im Sinne idealtypischer Steigerung) sich zwar gegenseitig ausschließen, aber gerade als „empirische" einander einschließen. Ihm ergibt sich aus „Beobachtung und Überlegung", daß gerade „in der Erfahrung" kein Kürwille vorkommen kann ohne Wesenwille, auf dem er beruht. Und zwar muß gerade zwischen den Personen, die „gesellschaftlich" miteinander verbunden sind, eine Gemeinschaftsbeziehung der Art vorliegen, daß gerade sie miteinander die allen gesellschaftsmäßigen Analogieschlüssen dienenden materialen Prämissen miteinander erleben. Das ersehen wir noch deutlicher, wenn wir das Verhältnis von Ausdruck und Verstehen, wodurch das Sozialleben allererst möglich wird[59], näher bestimmen.

b) Alles intentionale Miteinandererleben ist begründet in den beiden Lebensvorgängen Ausdruck und Verstehen. Diese beiden Momente sind aber nicht wie die Abfolge gesellschafts-

---

[58] a. a. O., S. 131.

[59] Vergl. Husserl, Log. Untersuchungen, II. 1, S. 33: „Was den geistigen Verkehr allererst möglich macht, liegt in dieser . . . Korrelation zwischen den zusammengehörigen physischen und psychischen Erlebnissen der miteinander verkehrenden Personen." Vergl. ferner Herbart „Schriften zur praktischen Philosophie", Werke VIII. Ausgabe, Hartenstein, S. 127: „Ein Haufe von Menschen, die im Raume zusammenstehen, muß wenigstens erst in gegenseitige Mitteilung eintreten, ehe die Einzelnen einander Gesellschaft leisten" (zitiert bei Kistiakowski, a. a. O.). Leo XIII. nennt daher die Sprache des Menschen „maxima societatis conciliatrix" (Enzyklika: Diuturnum illud, vom 29. 6. 1881, H. A. II., Ss 211).

mäßiger Analogieschlüsse ein reines Nacheinander seelischer Vorgänge, etwa so, daß erst ein fertiger Ausdruck seelischen Lebens vorläge und dann ein verstehendes Aufnehmen durch andere einsetzte. Sondern „Verständnis . . . beruht auf intimer Kenntnis voneinander, sofern diese durch unmittelbaren Anteil eines Wesens an dem Leben des anderen, Neigung zur Mitfreude und zum Mitleid, bedingt ist und solche wiederum fördert“[60]. Über einen ersten Versuch der Ausdrucksbewegung hinaus wächst der Antrieb dazu erst bei der Kundgabe der Bereitschaft des „Angesprochenen“ zur Aufnahme und Teilnahme. Diese Bereitschaft aber wiederum wächst und verringert sich gemäß der Kraft und Eindringlichkeit, mit der der andere sich ausdrückt. So ist also der scheinbar nur Aufnehmende in Wirklichkeit zugleich als „bewegende Kraft, der scheinbar einseitig Darbietende zugleich als Angeregter beteiligt“ (Litt). Die gedanklich unterscheidbaren Momente des Ausdrucks und Verstehens sind eben in Wirklichkeit nicht nur durch äußere Aufeinanderfolge, Verschränkung oder Verzahnung — etwa wie die Zähne zweier ineinandergreifender Zahnräder — verbunden, sondern es liegt eine gewisse, wenn auch noch so periphere, gegenseitige Durchdringung vor, ein gewisses, wenn auch noch so schwaches Ineinanderverschmelzen der Personen im Miteinandererleben intentionaler Gehalte. „Verständnis“, so sagt Tönnies[61], „ist . . . der einfachste Ausdruck für das innere Wesen und die Wahrheit alles echten Zusammenlebens, Zusammenwohnens und Zusammenwirkens“. Es ist leicht einzusehen, daß das „naiv genossene Wohlgefühl und die zwiespaltlose Seligkeit ursprünglicher Lebensverbundenheit“ gerade in jenem „lücken- und bruchlosen Ineinanderschwingen“ der verbundenen Personen besteht. Aber auch bei einer ausgesprochen gesellschaftlichen Sozialverbindung ist jenes lebendige Ineinander nicht in nichts zergangen, sondern nur zusammengeschrumpft — im extremen Falle fast zu einem Punkt. Das Minimum des Miteinandererlebens, durch das Ausdruck und Verstehen getragen werden, und ohne das auch eine ausgesprochen gesellschaftliche Verbindung nicht möglich ist, stellt

[60] Tönnies, a. a. O., S. 20. Zum folgenden vergl. Litt, a. a. O., S. 182 ff.
[61] Tönnies, a. a. O., S. 21.

das Minnimum von Gemeinschaft dar, das in jeder Sozialverbindung enthalten ist.

c) Wir haben oben (S. 37 f.) die soziale Wechselwirkung als das anschaulichste und das umfassendste Merkmal jeder Sozialverbindung bezeichnet — jedoch mit dem Vorbehalt, daß der Begriff Wechselwirkung „recht verstanden", d. h. aber: weit genug gefaßt werde. Nach dem Aufweis, daß in jeder Sozialverbindung ein Minimum von Gemeinschaft in wirklichem Miteinandererleben enthalten ist, können wir jetzt näheres über die geforderte Erweiterung jenes Begriffes sagen[62].

Soziale Wechselwirkung als umfassendstes Wesensmerkmal der Sozialverbindungen darf nicht einfach als mechanischer Stoß und Gegenstoß aufgefaßt werden. Gewiß gibt es in einer ausgesprochen gesellschaftlichen Verbindung auch gleichsam äußerliche Wechselwirkung in Form von aufeinander folgenden, real trennbaren Akten der soziierten Personen. Aber selbst hier geht der Zusammenhang der Personen nicht auf in solcher äußerlichen Wechselwirkung, die nach der Weise bestimmter Vorgänge der räumlichen Welt sich vollzieht. Das auch für die Gesellschaftsverbindung notwendige Minimum des Mit- und Ineinander gemeinschaftlichen Erlebens ist mit jenem „mechanischen" Begriff der Wechselwirkung nicht zu erfassen. Erst recht versagt dieses gedankliche Instrument vor all den Sozialverbindungen, die gemeinschaftlicher Art sind. Wollen wir hier von Wechselwirkung reden, dann müssen wir diesen Begriff folgendermaßen erweitern: es muß darunter fallen außer der äußeren Aufeinanderfolge sich gegenseitig hervorrufender Akte verschiedener Personen auch der davon ganz verschiedene innere Einungsvorgang des Miteinandererlebens und die fortdauernde Verschmolzenheit.

Nennen wir das die „Wechseleinung" im Unterschied von der Wechselwirkung im engeren Sinne. Beides gehört unter den Begriff der sozialen Wechselwirkung im weiteren Sinne. Wechselwirkung im engeren Sinne ist immer eine aktuelle. Hört die Aufeinanderfolge der sich gegenseitig hervorrufenden Akte auf, dann liegt keine Wechselwirkung im engeren Sinne

---

[62] Vergl. Litt, a. a. O., S. 226 f. über „Wechselwirkung".

mehr vor. Bei einer gemeinschaftsmäßigen Sozialverbindung gibt es nun so etwas wie habituelle Wechselwirkung. Das ist aber nicht die Wechselwirkung im engeren Sinne als bloße Aufeinanderfolge real trennbarer Akte, die sich gegenseitig hervorrufen, sondern ein „Ineinanderströmen" zweier Lebensströme zu einem: also Wechseleinung[63].

In Anlehnung an die Terminologie von Tönnies können wir sagen: In der Wechseleinung wirkt sich der Wesenwille aus, in der Wechselwirkung i. e. S. der Kürwille. Es gibt keine Sozialverbindung, die nur Wechseleinung enthielte, ebensowenig wie es keine Sozialverbindung gibt, die nur aus Wechselwirkung i. e. S. bestände. Durch die Analyse des Begriffes sozialer Wechselwirkung i. w. S. und die genauere Bestimmung von Wechseleinung und Wechselwirkung i. e. S. ergibt sich uns so ein tieferes Verständnis jenes Satzes von Tönnies, den wir oben zitierten, und in welchem wir jetzt statt „Wesen-" und „Kürwille" die Bezeichnungen für das einsetzen, worin sich diese beiden „Willensformen" auswirken: „Keine Wechseleinung ohne Wechselwirkung (i. e. S.), worin sie sich ausdrückt, keine Wechselwirkung (i. e. S.) ohne Wechseleinung, worauf sie beruht." Die Wechselwirkung, in der die Wechseleinung sich ausdrückt, braucht nicht immerfort stattzufinden. Sie mag bei bestimmten Arten von dauernden Sozialverbindungen mehr oder weniger oft wiederholt werden müssen, damit die Wechseleinung lebendig bleibt — bei allen ist sie notwendig vorhanden als erste gegenseitige Verlautbarung, ohne die eine echte Sozialverbindung gar nicht zustande kommen kann. Kann man, besonders bei ausgesprochen gesellschaftlichen Verbindungen, die Aufeinanderfolge der Akte der Kundgabe und der Antwort in etwa noch als Wechselwirkung i. e. S. auffassen, so ist die unter dieser „Oberfläche" sich vollziehende gegenseitige Beeinflussung stets Wechseleinung, wenn auch eventuell eine äußerst schwache. Nur in dem so vertieften Sinne kann die Wechselwirkung als „soziale Urtatsache" (Spann) oder als „Ausgangspunkt der

---

[63] Vergl. über soziale Wechselwirkung i. e. und i. w. S. G. Walther, a. a. O., S. 90 ff.

sozialen Gestaltung" (Simmel) angesehen werden. Wenn Simmel sagt, daß Vergesellschaftung nur da besteht, wo „mehrere Individuen in Wechselwirkung treten", und daß die Arten der sozialen Wechselwirkung „weder die Ursache noch die Folge" der Vergesellschaftung, „sondern schon unmittelbar diese selber sind"[64], dann trifft das ebenfalls nicht zu auf eine zwischenmenschliche Wechselwirkung, die nur Stoß und Gegenstoß ist, nur ein gleichsam äußeres gegenseitiges Sich-Bestimmen, sondern auf eine solche Wechselwirkung, die ein Ineinander bedeutet, eine Beeinflussung, ein seelisches Ineinanderfließen, eben Wechseleinung (oder wie Simmel selber sagt: eine „seelische Verkettung")[65]. Bei Simmel sind die engere und weitere Fassung des Begriffes der Wechselwirkung nicht klar unterschieden. Sagt er: Wechselwirkung ist seelische Verkettung, dann ist der weitere Begriff gesetzt. Sagt er dagegen, „die reinste und gesteigertste Wechselwirkung" liege in den „Ausgleichs- und Austauschbewegungen" des Tauschgeschäftes vor[66], so ist das nur für die soziale Wechselwirkung i. e. S. richtig. Als allgemeinstes und fundamentalstes Merkmal jeder Sozialverbindung kommt jedenfalls nur die soziale Wechselwirkung i. w. S., die auch die Wechseleinung einschließt, in Frage.

§ 5. Wechseleinung im Kampfverhältnis.

a) Es liegt nun folgender Einwand nahe: Gibt es nicht doch Sozialverhältnisse, in denen mehrere Menschen nicht für- und miteinander, sondern durchaus gegeneinander stehen und jeder Wechseleinung widerstreben? Das sind die verschiedensten Formen von Kampf, in denen die Menschen gegen- und auseinander streben. Liegt da noch irgendetwas von Wechseleinung vor? Ist das nicht vielmehr ein Bereich des Soziallebens, in dem nur die Wechselwirkung i. e. S. (als Stoß und Gegenstoß) herrscht?

Demgegenüber kann gezeigt werden, daß auch in allen Kampfverhältnissen, gleichsam unter dem Hin und Her der

---

[64] Soziologie, S. 5 und 11; Grundfragen u. s. w., S. 12 und 54 f.; Über soziale Differenzierung, S. 13 ff.; Philosophie des Geldes, S. 160.

[65] Soziologie, S. 21.

[66] Philosophie des Geldes, S. 33 und 163.

feindlichen Wechselwirkungen, ein Minimum von Wechseleinung liegt, ja, daß gerade in den schärfsten Formen des Kampfes diese Wechseleinung besonders intensiv ist. Erst durch die zugrunde liegende Wechseleinung werden die Kampfverhältnisse zu echten Sozialverbindungen, und erst als solche haben die Kampfverhältnisse für die Soziologie eine positive Bedeutung: Kampf ist wirkliche Vergesellschaftung, mit den Worten Kants: es gibt auch eine „ungesellige Geselligkeit“[67].

Diese soziologisch „positive“ Auffassung des Kampfes ist aber nicht damit zu begründen, daß der Kampf stets eine „Abhilfsbewegung gegen den auseinander führenden Dualismus“ sei, „ein Weg, um zu irgendeiner Art von Einheit zu gelangen“, wie Simmel[68] sagt. So kann es einmal sein, aber so ist es durchaus nicht immer. Wenn z. B. der Kampf auf völlige Vernichtung oder auch nur auf so gründliche Vertreibung des Gegners ausgeht, daß ein Friedensvertrag in irgendeiner Form überhaupt nicht gemacht werden kann, weil eben der Gegner nicht mehr „da“ ist, dann kann ja von einer erstrebten Einheit nicht mehr die Rede sein. Hier wird gerade der „auseinander führende Dualismus“ bis in die letzte Konsequenz durchgeführt und nicht eine „Abhilfsbewegung“ dagegen vollzogen. Simmels soziologische Deutung des Kampfes paßt eben nicht auf alle Arten zwischenmenschlichen Kampfes überhaupt, sondern nur auf bestimmte Arten desselben, so z. B. auf die als „Ventilsitten“[69] bezeichneten Kampfformen (etwa bei den Naturvölkern), auf die sich selbst regulierende freie Marktkonkurrenz nach der Auffassung der liberalen Volkswirtschaftslehre oder etwa auf Kriege moderner europäischer Staaten im Rahmen der Ausbalanzierung des „europäischen Gleichgewichtes“, sowie auf alle Kriege, die nicht auf völlige Vernichtung des Gegners, sondern nur auf die Zurückweisung des Gegners in „seine Grenzen“ ausgehen. Aber es gibt ja auch die Möglichkeit anderer Kriege, die gerade

---

[67] Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Akademie-Ausgabe VIII., S. 20. (Die Werke Kants werden zitiert nach Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ff.)

[68] Soziologie, S. 247 ff.

[69] Vergl. Vierkandt, Gesellschaftslehre, § 23.

dadurch besonders grausam und unmenschlich sind, „weil sie, über das Politische hinausgehend, den Feind gleichzeitig in moralischen und anderen Kategorien herabsetzen und zum menschlichen Scheusal machen, . . . das nicht nur abgewehrt, sondern definitiv vernichtet werden muß“[70]. Doch nehmen wir einmal für einen Augenblick an, es seien alle Arten von Kampf nach der Absicht der Kämpfenden „ein Weg, um zu irgendeiner Art von Einheit zu gelangen“, die von beiden Parteien als ein neues Sozialverhältnis bejaht werden könne, so liegt doch diese erstrebte Einheit für die noch Kämpfenden erst in der Zukunft. Der Satz, daß Kampf wirkliche Vergesellschaftung ist, kann nicht begründet werden durch den Hinweis auf eine erst erstrebte Einheit.

Die soziologisch „positive“ Auffassung des Kampfes kann auch nicht begründet werden mit der von M. Weber[71] und anderen betonten Tatsache, daß bei der Mehrzahl aller Kämpfe irgendein Maß von Einverständnis betreffs der Kampfmittel und der Kampfesweise vorliegt. Bei der Übersicht über die verschiedenen Abstufungen der Regelung des Kampfes durch „Spielregeln“ stoßen wir immer noch auf den Fall des von jedem Grad eines solchen Einverständnisses freien Kampfes. Dieser Fall ist zwar in der von M. Weber angedeuteten Skala der abgestuften Regelung des Kampfes durch „Spielregeln“ „nur ein Grenzfall“. Im Hinblick auf das Wesen des Kampfes überhaupt aber muß der völlig einverständnisfreie Kampf als der reinste und gesteigertste Fall angesehen werden.

b) Gerade das ist nun d e r Fall von Kampf, in dem der Haß, das stärkste Erlebnis innerer Entzweiung zwischen Menschen, am radikalsten sich auswirkt. Es läßt sich aber leicht einsehen, daß der gegenseitig verlautbarte Haß, trotz des damit verbundenen Entzweiungserlebnisses, ebenso gut wie die gegenseitig verlautbarte Liebe, einen „formalen Höhepunkt geistiger Berührung“ darstellt[72]. Es gibt einen „Inein-

---

[70] C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, 3. Ausgabe, 1933, S. 19.
[71] Vergl. a. a. O., S. 439 f.
[72] Vergl. Hildebrand, a. a. O., S. 36 f.

anderblick der Liebe" und einen „Ineinanderblick des Hasses". A. Pfänder sagt in der „Psychologie der Gesinnungen"[73] über den Haß: „Auch hier streckt sich . . . das Ich zunächst hin zu der gehaßten Person bis zur Berührung, während der Strom des Hasses ätzend auf die Person hinstrahlt." Die innere Ablehnung und Entzweiung verläuft „unterhalb jener Kontaktlinie und der zentrifugalen Gefühlshinströmung". Die eingehendste Analyse von Liebe und Haß unter sozialphilosophischem Gesichtspunkt hat Th. Litt[74] durchgeführt. Er zeigte, daß nicht nur bei sympathischen, sondern auch bei antipathischen Gesinnungen ein verstehendes Miteinandererleben vorliegt. Auch Haß und Verachtung suchen sich in das Herz des Gehaßten „einzubohren", suchen „leidenschaftlich Einlaß bei der Seele des Gegenüber" — ein hoffnungs- und sinnloses Streben, „ginge mit ihm nicht ein Verstehen dieses Gegenüber, ein lebendiges Erfühlen, ja ein Wissen seiner seelischen Organisation Hand in Hand." Wie es nicht richtig ist, daß wirkliche Liebe blind macht[75], so gilt auch nicht ohne Einschränkung die Umkehrung, daß Haß blind macht. „Wer ist hellsichtiger für das verborgenste Sein, für die verwundbarsten Stellen, die geheimsten Gebrechen, zugleich aber auch für die beneideten Vorzüge und Kraftquellen des Du, als der Haß?" „Hassen, genau wie lieben, können wir überhaupt nur da, wo wir verstehen können, verstehen in dem weiteren Sinne, der jedes wie auch immer betonte Teilhaben an der Innerlichkeit des Du bezeichnet"[76]. Es ist also durchaus nicht so, daß das Maximum des Verstehens notwendig mit dem intensivsten Sympathieverhältnis, und der Nullpunkt des Verstehens mit dem höchsten Grade der Antipathie zusammenfällt. Das Minimum miterlebenden Verstehens liegt in der rein gesell-

[73] Husserls Jahrbuch, Bd. I, 1913, S. 367.

[74] a. a. O., S. 192 ff.

[75] Vergl. Scheler, Moralia, 1923, S. 110 f.

[76] Was bei Hildebrand, Pfänder und Litt über Haß als geistige Berührung gesagt wird, ist bei Tönnies nur unklar zwischen gegensätzlich klingenden Äußerungen angedeutet. Immerhin sagt auch Tönnies: „freundliche und feindselige Stimmungen und Leidenschaften unterliegen den gleichen oder sehr ähnlichen Bedingungen." Auch spricht er von „verständnisinniger Feindseligkeit"; a. a. O., S. 20.

schaftlichen Sozialverbindung, in der mittleren Neutralitätszone zwischen Liebe und Haß. Von da aus wächst das verstehende Miteinander nach beiden Seiten hin gleichmäßig mit dem Anwachsen der sympathischen wie der antipathischen Einstellung der verbundenen Personen zueinander. Denn die Wechseleinung im Miteinandererleben reicht „von der Lichtsphäre der Liebe bis in den Flammenkreis lodernden Hasses".

c) Weit entfernt also, in den Kampfverhältnissen nur Wechselwirkung i. e. S. und nichts von Wechseleinung zu finden, treffen wir gerade bei den schärfsten Kampfverhältnissen auf eine besonders intensive Form „seelischer Verkettung" oder Wechseleinung. Nur diese und nicht eine erstrebte Einheit eines neuen Modus vivendi oder eine vorausgehende Vereinbarung über Kampfmittel und dergleichen kann als allgemeines Wesensmerkmal aller Kampfverhältnisse gemeint sein, wenn wir sagen: „Selbst der Kampf setzt den Boden der Gemeinsamkeit voraus"[77].

Aber gibt es nicht doch Fälle von Kampf, bei denen gar keine Gemeinsamkeit in seelischer Wechseleinung vorliegt? Wie, wenn ein Mensch den anderen, von diesem unerwartet und unbemerkt, in feindseliger Absicht verletzt oder tötet, wie z. B. beim Meuchelmord?[78] Hier ist allerdings, abgesehen von früher liegenden Beziehungen zwischen den beiden Personen, keine seelische Wechseleinung vorhanden, ja nicht einmal seelische Wechselwirkung i. e. S. Aber es liegt hier ja auch kein wirklicher Kampf vor; der andere wird kampflos niedergemacht. Ein wirkliches Kampfverhältnis ist erst dann gegeben, wenn der Angegriffene über ein elementar-triebhaftes Aufbäumen hinaus eine vom verstehenden Erleben der Angriffshandlung bedingte Gegenhandlung vollzieht. Dann aber ist auch wieder seelische Wechseleinung gegeben, die also allen Sozialverbindungen einschließlich der Kampfverhältnisse wesentlich ist.

---

[77] J. Pieper, Grundformen sozialer Spielregeln, 1933, S. 27.

[78] Vergl. die Kasuistik ähnlicher Fälle bei F. Sander, Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre, in: Archiv für Soz.wiss. u. Soz.politik, 54. Bd., 1925, S. 343 f.

§ 6. Verschiedene Begriffe von Gemeinschaft.

a) Nach der Interpretation des Satzes: Gemeinschaft vor Gesellschaft und der sozialphilosophischen Vertiefung des Begriffes der Wechselwirkung sind wir jetzt in der Lage, in den Wirrwarr der verschiedenen Bedeutungen des vielgebrauchten Wortes „Gemeinschaft" einige Ordnung zu bringen durch folgende Unterscheidung: Mit Gemeinschaft kann gemeint sein:

1. das Minimum von Wechseleinung, das jeder Sozialverbindung zu Grunde liegt (allgemeinster Begriff von Gemeinschaft);

2. diejenige Art von Sozialverbindung, bei der die Wechseleinung besonders stark ist: Gemeinschaft im Sinne von Tönnies (engerer Begriff von Gemeinschaft). Diese Gemeinschaft kann, wie wir schon sahen, sowohl von Haß wie von Liebe durchglüht sein. Daher unterscheiden wir hier: a) antipathisches Gemeinschaftsverhältnis, b) sympathisches Gemeinschaftsverhältnis. Mit dieser Nebeneinanderstellung soll nicht gesagt sein, daß der Grad der Dichte, in der die soziierten Menschen zu einer Sozialverbindung verbunden sind, die Festigkeit der inneren Einheit dieser Verbindung für das antipathische Gemeinschaftsverhältnis die gleiche sei wie für das sympathische Gemeinschaftsverhältnis. Es ist klar, daß durch das Verbundensein in Anerkennung und Bejahung die sympathische Wechseleinung zu einer Gemeinschaft höherer Stufe führt als die antipathische Wechseleinung, bei der die so verbundenen Menschen gegen jede Zusammengehörigkeit protestieren. Die an sich in Liebe so gut wie in Haß vollziehbare Wechseleinung führt selbstverständlich auf eine höhere Einheitsstufe von Gemeinschaft, wenn jene Wechseleinung bewußt bejaht wird. Das ist freilich nur bei der sympathischen Wechseleinung der Fall. In einer tiefer gelegenen Schicht aber ruhen beide Arten von Gemeinschaft auf der gleichen Grundlage: auf der Wechseleinung eines besonders intensiven Miteinandererlebens. Daher kommt es, daß der „Ineinanderblick" der Liebe wie auch des Hasses ein Verhältnis zwischen den betreffenden Menschen konstituiert, „das eine durchaus interpersonale Realität darstellt", ein „Gebilde . . . , das von beiden

Personen getragen wird“[79], und das in jedem Falle eine Gemeinschaftsverbindung ist, entweder sympathischer oder antipathischer Art. Weil aber die sympathische Wechseleinung durch die bewußte Bejahung der Verbundenheit zu einer höheren Stufe von Gemeinschaft führt, als es bei der antipathischen möglich ist, kommt jener Verbundenheitsweise der Name „Gemeinschaft“ in einem besonders prägnanten Sinne zu. Das wäre dann der engste Begriff von Gemeinschaft.

b) In dieser engsten Fassung begegnet uns der Begriff Gemeinschaft meistens, wenn der Ruf nach Gemeinschaft im religiösen, pädagogischen und politischen Schrifttum mit besonderer Inbrunst erhoben wird, wie es z. B. durch die Jugendbewegung vor und nach dem Kriege geschah[80]. In dieser engsten Fassung ist der Begriff auch gemeint, wenn H. Pleßner[81] die „Grenzen der Gemeinschaft“ aufweist: Gemeinschaft als die „kreishaft abgeschlossene Sphäre der Vertrautheit“, innerhalb deren die Menschen ausschließlich in distanzloser Hingabe und emphatischer Brüderlichkeit verbunden sind, findet notwendig ihre Grenzen durch die Öffentlichkeit und distanzierende Sachlichkeit bestimmter Lebensgebiete wie Technik, industrialisierte Kapitalwirtschaft, Politik und dergl. — Auch wenn von theologischer Seite her auf die Kirche die soziologische Kategorie der Gemeinschaft angewandt wird, wie in den Büchern von Rademacher und Feckes, ist der Begriff Gemeinschaft fast immer in der engsten Fassung gemeint.

Dabei wird aber leicht übersehen, daß Gemeinschaft in diesem engsten Sinne, gekennzeichnet durch die sympathischen Gemeinschaftsgefühle der „Mitfreude und des Mitleidens“, durch das „lebendige Mit- und Füreinander der Teilglieder“, nicht den ganzen „Gegenpol“ zur Gesellschaft ausmacht[82]. Der reine Gegensatz zur Gesellschaft ist Gemeinschaft im engeren (zweiten) Sinne, die sowohl durch sympathische wie antipathische Wechseleinung bedingt sein kann. Wie könnten sonst

[79] D. v. Hildebrand, a. a. O., S. 156.

[80] Vergl. H. Platz, Mensch und Gemeinschaft im deutschen Empfinden und Denken, in: Das Bild vom Menschen, Festschrift für F. Tillmann, 1934.

[81] H. Pleßner, Grenzen der Gemeinschaft, 1924.

[82] Vergl. Feckes, a. a. O., S. 194 f.

Familie und Nachbarschaft, das Dorf und die „alte Stadt" von Soziologen wie Tönnies, M. Weber, Freyer und anderen als Typen der Gemeinschaft hingestellt werden? Es ist eben ein Irrtum, daß in einer Gemeinschaft „alles von Liebe überfließen" müßte. Die Menschen, die in jenen Gemeinschaftsformen zuammenleben, können „einander lieben oder feind sein, werden einander leiden können oder nicht". „Aber unterhalb aller aktuellen Beziehungen zwischen den Einzelmenschen ist das Wir der Gemeinschaft vorhanden"[83]. Wer das übersieht, verwechselt Gemeinschaft im engeren mit Gemeinschaft im engsten Sinne. Wenn vielfach einfach von Gemeinschaft die Rede ist ohne nähere Bestimmung, ob Gemeinschaft im ersten, zweiten oder dritten Sinne gemeint ist, dann ist fast immer der Gegensatz zu Gesellschaft, also Gemeinschaft im engeren (zweiten) Sinne gemeint. Hier zeigt sich die Breite des Einflusses des Werkes von Tönnies, dessen Wirkung so allgemein ist, daß sie „anonym und beinahe unterirdisch" vor sich geht[84]. Bei Tönnies aber ist der Begriff Gemeinschaft inhaltsreicher als der der Wechseleinung (Gemeinschaft im ersten Sinne) und weiter als der des reinen Sympathieverhältnisses (Gemeinschaft im dritten Sinne).

Die Phänomenologie der Sozialverbindung zeigt uns dieses Phänomen als einen durchaus komplexen Gegenstand, nicht nur insofern, als stets mehrere Personen mit den verschiedensten inneren und äußeren Akten daran beteiligt sind, sondern vor allem dadurch, daß hier verschiedene Seinsgebiete sich überschneiden. Die Soziologie ist nicht die Generalwissenschaft vom sozialen Leben überhaupt. Es fragt sich also, unter welchem besonderen Blickpunkt die Soziologie das Sozialleben betrachtet. Simmel sagt: unter dem der „sozialen Form". Diesen Ausdruck fanden wir zu vieldeutig. Zum tieferen Verständnis dessen, was damit gemeint ist, haben wir zunächst die Wesensbeschreibung der Sozialverbindung durchgeführt. Jetzt fragen wir weiter: was muß die Soziologie aus diesem komplexen Phänomen der Sozialverbindung ins Auge fassen, um auf die „soziale Form" als ihr eigentliches Objekt zu stoßen?

[83] H. Freyer, a. a. O., S. 243.
[84] H. Freyer, a. a. O., S. 185.

Lebenslauf.

Ich, Nikolaus Monzel, wurde am 9. Juni 1906 in Siegburg als Sohn der Eheleute Matthias Monzel und Elisabeth geb. Hoffmann geboren. In meiner Heimatstadt besuchte ich acht Jahre lang die Volksschule und wurde dann nach privater Vorbereitung in die Obertertia des dortigen Staatlichen Gymnasiums aufgenommen. Ostern 1926 bestand ich das Abiturientenexamen. Von 1926 bis 1932 widmete ich mich den philosophischen und theologischen Studien an den Universitäten Bonn und Freiburg i. Br. sowie am Erzbischöflichen Priesterseminar in Bensberg. Im Februar 1932 empfing ich die hl. Priesterweihe und wurde bald darauf zum Kaplan in Essen-Kray ernannt. Im Oktober 1934 wurde ich als Kaplan nach Köln versetzt und im November 1937 nach Godesberg-Friesdorf.

Gerne bekenne ich mich zur Pflicht dauernder Dankbarkeit gegenüber meinen philosophischen und theologischen Lehrern, besonders gegenüber Herrn Prof. Dr. Rademacher, der durch mehrere Jahre hindurch, als mir die Seelsorgsarbeit nur wenig Muße für meine Studien übrigließ, durch Rat und Ermunterung das Entstehen der vorliegenden Arbeit gefördert hat.